



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

B 1,131,789

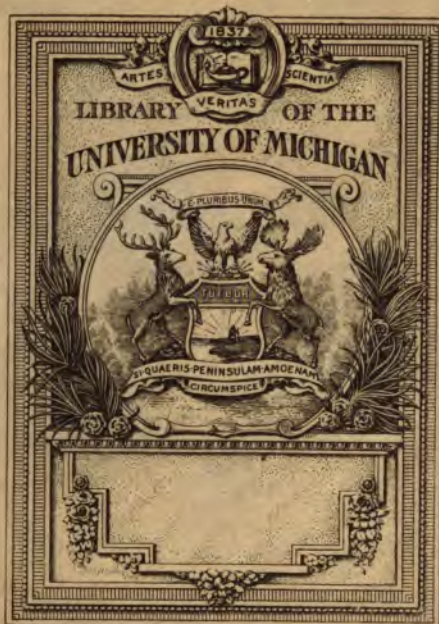


ARTES VERITAS SCIENTIA  
LIBRARY OF THE  
UNIVERSITY OF MICHIGAN

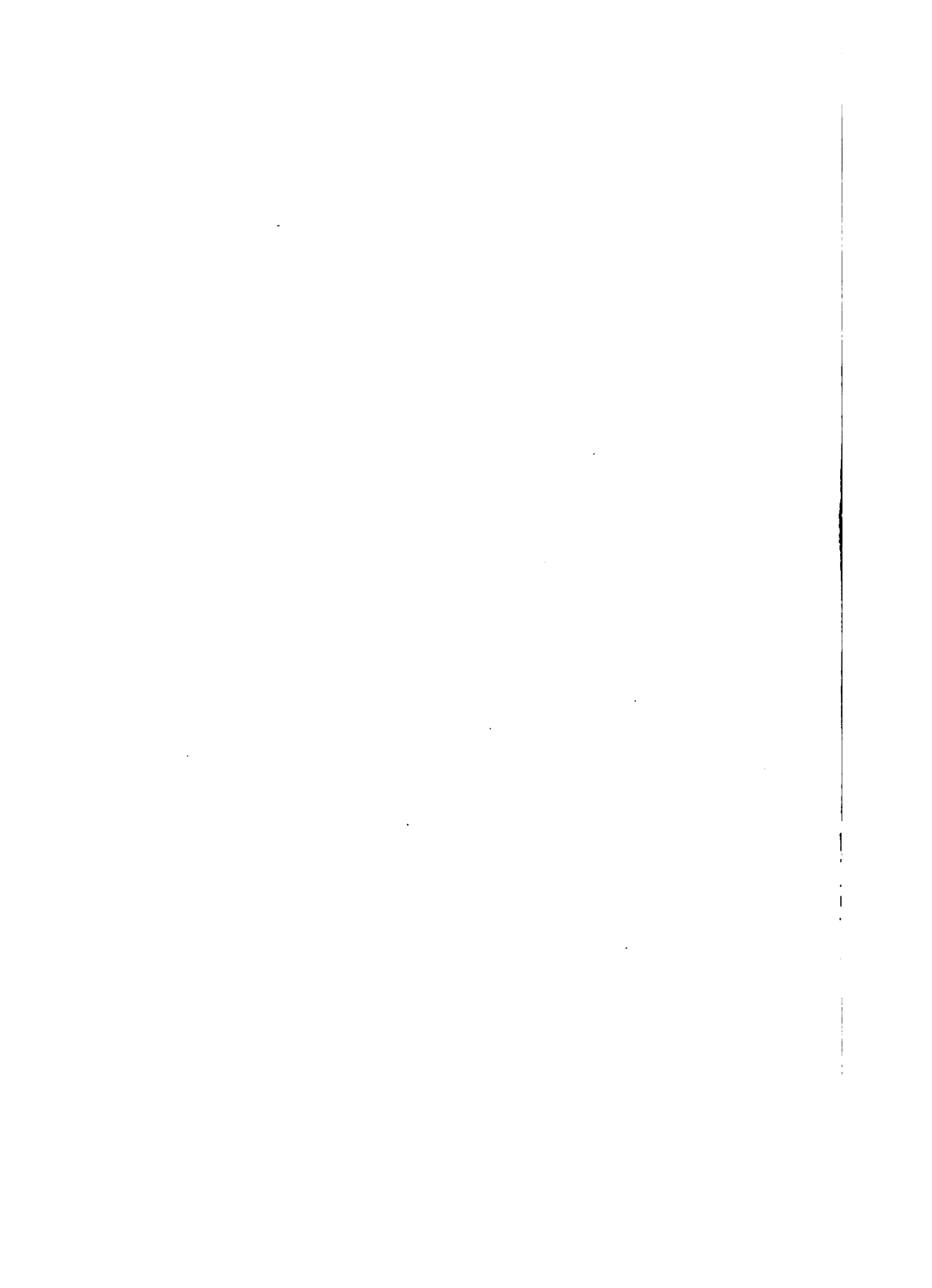


SI QUÆRIS PENINSULAM AMOE NIAM CIRCUMSPICE











B  
23  
.F931

Frommanns *Klassiker der Philosophie*

herausgegeben

von

*Richard Falckenberg*

*Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.*

---

XV.

GOETHE ALS DENKER

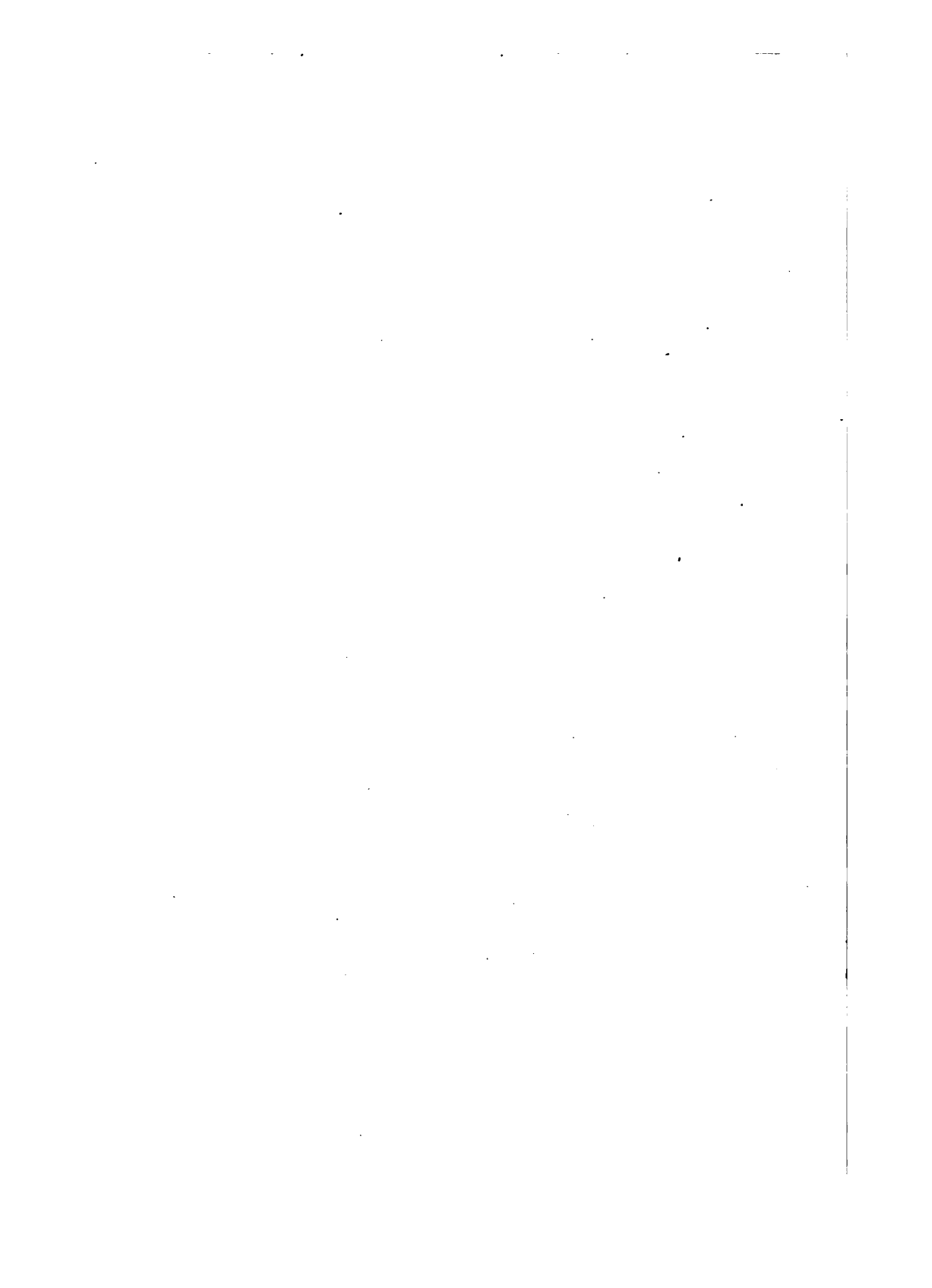
VON

HERMAN SIEBECK.

---







# GOETHE ALS DENKER.

VON

HERMAN SIEBECK.



STUTTGART  
FR. FROMMANN'S VERLAG (E. HAUFF)  
1902.

Alle Rechte vorbehalten.

Louis Bosheuyer's Buchdruckerei (W. Drück) Cannstatt.

## Vorwort.

Der Inhalt dieses Buches ist hervorgegangen aus Studien und Arbeiten, zu denen ich schon seit Jahren für meine akademischen Vorlesungen über Goethe, einmal auch für einen Kursus öffentlicher Vorträge im Frankfurter Hochstift, jeweilen wieder Veranlassung genommen hatte. Es behandelt Goethes Lebens- und Weltanschauung, wie sie in seinen allgemeineren philosophischen Ansichten, ausser und neben seinen ästhetischen und künstlerischen, wenn auch immer in lebensvollem Zusammenhange mit diesen, aus seinen Werken und sonstigen persönlichen Bekundungen hervortritt: seine Lehren über Wesen und Tragweite der Erkenntnis, über die Natur, seine religiöse Ueberzeugung, seine Ethik und Lebensauffassung. Eine Behandlung seiner Aesthetik im Besondern und Einzelnen würde über die Grenzen, welche dem Stoffe von vorn herein durch den Rahmen der vorliegenden Sammlung von Klassikern der Philosophie hinsichtlich seines Umfangs gesteckt waren, hinausgeführt haben. Auf die allgemeineren Theorien des Dichters über das Wesen der Kunst und der künstlerischen Produktion musste aber natürlich für die Erörterung in den anderweitigen Gebieten schon wegen des eben erwähnten stetigen Zusammenhangs mit seinen anderweitigen Gedankenkreisen zum durchgreifenden Verständnis derselben entsprechend Bezug genommen werden.

Für die Art der Bearbeitung selbst war eine gewisse Verschiedenheit durch einen im Stoffe selbst liegenden Unterschied bedingt. In dem Kapitel über die Natur und zum Teil auch in dem über die Erkenntnis konnte und musste eine auf bestimmten grundlegenden Ansichten sich aufbauende ausführliche Darlegung an der Hand von Goethes eigenen mehr oder weniger systematischen Erörterungen erfolgen; in den andern musste die Folge der Gedanken aus einem meist reichhaltigen, in der Regel aber aphoristischen prosaischen oder poetischen Material kombiniert und zurechtgelegt werden. Auf die verschiedenen Perioden in Goethes geistiger Entwicklung ist hierbei gebührend Bedacht genommen worden. Doch hat sich im Ganzen gezeigt, dass in dieser Hinsicht die Einheitlichkeit grösser ist als es

vielfach den Anschein hat. Das dauernde Hindurchwirken einzelner bestimmter Grundanschauungen, die sich schon verhältnismässig früh herausbildeten, lässt sich in allen Richtungen des Goetheschen Denkens aufzeigen. Was er selbst als die typische Ausbildung des Charakters zu schildern liebt, dass ein gleichbleibender Kern sich den zufälligen äussern Einwirkungen gegenüber durchhält und nur in der Art seiner Bekundung ihnen anpasst, ist unschwer an ihm selbst, und zwar namentlich auch in der Aus- und Fortgestaltung seiner Gedanken zu beobachten.

Ausser den eigentlichen Werken Goethes sind besonders auch seine Briefe und Gespräche, sowie gelegentlich die Tagebücher verwertet worden. Doch war bei der Auswahl unter den dorthier stammenden Inhalten zu erwägen, dass die aus momentan-subjektiven Stimmungen entsprungene Aeusserungen nicht unterschiedslos als gleichmässig objektive Beweise für bestimmte Punkte zu behandeln sind. Von diesem Gesichtspunkt aus ist manches anscheinend dienliche Material zurückgestellt geblieben.

Wo zum Belege meiner Ausführungen Goethes eigne Worte herangezogen werden, (ein Verfahren, wovon ich im Interesse der Farbe und Anschaulichkeit der Darstellung recht häufig Gebrauch zu machen suchte), ist die Bezeichnung der Herkunft der betreffenden Stelle unmittelbar dem Texte selbst in Klammern und möglichst gedrängter Form beigefügt worden. Zwei Ziffern ohne nähere Bezeichnung (16, 173 u. dgl.) weisen auf Band und Seitenzahl der Hempelschen Ausgabe. Zitate aus der Weimarer Ausgabe sind durch „W“ gekennzeichnet, die Abteilung der Tagebücher in derselben durch „T“. Zu den Briefstellen ist durchgehends das Datum oder wenigstens die Jahreszahl angegeben worden. „G“ geht auf Goethes Gespräche hsg. von Frh. von Biedermann, „R“ auf die Mitteilungen Riemers (Berl. 1841), „St“ auf die Ausgabe der naturwissenschaftlichen Schriften von Rud. Steiner (Kürschners deutsche Nationallitteratur Bd. 114—117), „JB“ I etc. endlich auf die einzelnen Bände des Goethejahrbuchs.

Giessen, im Februar 1902.

**Herman Siebeck.**



# Inhalt.

	Seite
Erstes Kapitel: Einleitendes. Die Erkenntnis. . . . .	9
1. Die Eigenart des philosophischen Interesse bei Goethe. Verhältnis zur Schulphilosophie. 2. Anschauung und Begriff. Das „gegenständliche Denken“. Das Symbolische im Naturerkennen. 3. Verhältnis zum Empirismus und Rationalismus. Desgl. zu Kant. 4. Analyse und Synthese. Das Aperçu. 5. Die Urphänomene. Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. 6. Das Leben als Einheits- und Zielpunkt von Erkenntnis und Dichtung. 7. Zur Kritik der Lehre von den Urphänomenen.	
Zweites Kapitel: Die Natur . . . . .	70
1. Motive des Goetheschen Naturstudiums. 2. Die Natur als Lebendes. 3. Verhältnis zu Spinoza. 4. Polarität und Steigerung. 5. Natur und Kunst. 6. 7. Das Organische. 8. Die Metamorphose der Pflanzen. 9. Desgl. der Tiere. 10. Verhältnis der Goetheschen Ansicht zur modernen Descendenzlehre, sowie zur Schellingschen Naturphilosophie. 11. Zur Beurteilung. 12. 13. Die Farbenlehre.	
Drittes Kapitel: Gott und Welt. Religion . . . . .	134
1. Unerkennbarkeit Gottes. 2. Der Glaube und sein Gegensatz. 3. Pantheismus und Vorsehungsglaube. 4. Wesen und Merkmale der Frömmigkeit. 5. Die Entelechie. Unsterblichkeit. 6. Stellung zur historischen Religion. Theodicee. Optimismus. 7. Verhältnis zum Christentum. 8. Abschliessendes.	
Viertes Kapitel: Ethik und Lebensanschauung . . . . .	178
1. Leben und Thätigkeit. Lebenskunst. 2. Das Faustproblem. 3. Wesen und Wert des Moralischen. 4. Indi-	

	Seite
vidualität und Charakter. Persönlichkeit. 5. Schuld. 6. Das Problem der Freiheit. 7. Resignation und Besonnenheit. Menschenliebe. 8. Soziale Ansichten. 9. Zur Würdigung der Goetheschen Ethik und Freiheitslehre.	
<b>Fünftes Kapitel: Schlussbetrachtungen . .</b>	<b>233</b>
1. Die Gesamtwirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Kunst. 2. Goethe, Schopenhauer und Nietzsche. 3. Die Lehre vom Eigenwert der Persönlichkeit.	

---

## Erstes Kapitel.

### Einleitendes. Die Erkenntnis.

Goethe, den Dichter, unter die Philosophen, und sogar unter die massgebenden Denker einreihen zu wollen, könnte von vorn herein gewichtigen Bedenken aus des Dichters eigenen Aeusserungen hinsichtlich seines Verhältnisses zur Philosophie zu begegnen scheinen. Zwar was er in der ersten Scene des Faust dem Geiste, der stets verneint, an Unholdem und Höhnischem über das logische Denken und Spekulieren in den Mund legt, mag man unbefangen eben mehr für mephistophelisch zugespitzt, als für wirklich poetisch halten. Aber auch was an eigenen persönlichen Aeusserungen über diesen Gegenstand zu Tage kommt, scheint mitunter nicht weit vom Inhalt jener Ausfälle abzuliegen. So aus seiner letzten Lebensperiode Bekundungen gegen Eckermann, wie diese: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige“. -- Alles Denken hilft zum Denken nichts: „man muss von Natur richtig sein, sodass die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns da stehen und uns zurufen: da sind wir!“ — „Die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper sind einige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen“ (G. 7,4. 148. 5,27). Oder aus den

Werken: „Ich hab' es gut gemacht; ich habe nie über das Denken gedacht“. --- „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ.“ (34, 93).

Dem allen stehen nun freilich auch andersartige Aussprüche zur Seite. An F. H. Jacobi schreibt Goethe (1801), er könne es den Empirikern nicht verdenken, wenn sie gegen die schulmässige Philosophie seiner Zeit Apprehension hegten; wenn aber aus dem wissenschaftlichen Fachmanne etwas Tüchtiges werden solle, so dürfe das nicht in Abneigung gegen die Philosophie ausarten, sondern müsse sich in eine stille vorsichtige Neigung auflösen, weil sonst auch ein guter Kopf leicht auf den Weg der Philisterei gerate und auf eine ungeschickte Weise die bessere Gesellschaft vermeide, die ihm allein bei seinem Streben behilflich sein könnte. Die grosse Menge müsse man nicht mit Scherzreden über die Philosophie unterhalten wollen, weil man sie dadurch veranlasst, über etwas zu lachen, was sie nicht versteht, und was sie wenigstens verehren sollte. Dem Kanzler v. Müller sagt er (1823): Die populäre Philosophie sei ihm stets widerlich gewesen; deshalb habe er sich leichter zur Kantischen hingeneigt, die jene vernichtet habe. Bekannt ist ferner seine Vorliebe für eine Spekulation wie die des Spinoza, von der noch weiter zu reden sein wird.

Auch Goethes bedeutendste Zeitgenossen in und ausserhalb Deutschlands, ein Schiller, ein Carlyle, konnten nicht umhin, sich gerade von dem, was ihnen die philosophische Seite seines Wesens ausmachte, vorwiegend bestimmt zu fühlen, und, was er dichterisch leistete, als gerade hiemit im engsten Zusammenhange stehend zu erkennen. Schiller charakterisiert den wissenschaftlichen Standpunkt Goethes als den einer rationellen Empirie und bestimmt das, mit Bewunderung, in dem grossen Briefe zu Goethes Geburtstage 1794 näher dahin: „Sie suchen das Notwendige in der Natur: Sie

suchen es auf dem schwersten Wege; Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das einzelne Licht zu bekommen.“ Carlyle erkennt der Goetheschen Poesie das Verdienst zu, „die ewige Vernunft des Menschen in seinem Sinne sichtbaren und demselben zusagenden Formen zu verkörpern“. \*) Ein Denker wie Emerson, der sich aus der Rastlosigkeit des amerikanischen Lebens zu ihm hingefunden hatte, bezeugt ihm: „G. ist der Philosoph der mannigfaltigen Wirklichkeit, . . . fähig und erfolgreich, es mit der bunt einherrollenden Masse von Thatsachen und Wahrnehmungen aufzunehmen . . . Vor seiner durchdringenden Einsicht lösen die vergangene Zeit, die Gegenwart, ihre Religionen, ihre Politik, ihre Denkweisen sich auf in typische Musterbilder und Ideen. Eine herzerquickende Freiheit waltet in seiner Spekulation. Der unendliche Horizont, der mit uns fortwandert, bestrahlt mit seiner Majestät auch das Alltägliche . . . Es ist faktisch von wenig Belang, welches Thema er eben behandelt. Er schaut durch jede Pore und hat eine Art von Gravitation nach der Wahrheit hin.“ \*\*)

Einen stichhaltigen Grund zur positiven Beantwortung der im Eingang gestellten Frage kann man im allgemeinen schon aus der Thatsache entnehmen, dass Goethe den Höhepunkt unserer klassischen Litteraturbewegung bezeichnet und damit den einer geistigen Strömung, in welcher das Wirken und Walten der Phantasie und Dichtkunst vom tiefsten Grunde her bedingt und getragen ist von dem philosophischen Streben nach einer neuen grundbedingenden Einsicht in die Entwicklung des geistigen und (im Zusammenhange damit) des natürlichen Lebens. Das Einzigartige dieser unsrer deutschen Litteraturentwicklung im Unterschiede von den ent-

\*) Th. Carlyle's ausgewählte Schriften. Deutsch von A. Kretschmar. (Lpzg. 1855.) 1, 56.

\*\*) Emerson, Representative Men (Lond. 1879) S. 133 f.

sprechenden klassischen Leistungen anderer Nationen liegt wesentlich in diesem Umstande. Sie ist treffend gekennzeichnet durch ein aufhellendes Wort aus dem Munde des ihr selbst angehörenden Jean Paul: „Das Herz des Genies, welchem alle andern Glanz- und Hilfskräfte nur dienen, hat und giebt ein echtes Kennzeichen, nämlich neue Welt- und Lebensanschauung“. Der centrale Gedanke, der in der Hervorbildung der neuen Weltanschauung innerhalb der deutschen Dichtung in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich in zunehmender Klarheit zur Geltung bringt, ist ein solcher, der auch im Mittelpunkt der spezifisch philosophischen Weltbetrachtung seine Stelle hat; nur war er in dem damaligen spekulativen Denken noch nicht in der lebensvollen Greifbarkeit und Bedeutsamkeit zu Tage getreten, wie sie ihm von Seiten der dichterischen Erfassung des Welt- und Geisteslebens mehr und mehr zu Teil wurde. Es war der Gedanke der genetischen Entwicklung, des kontinuierlichen Flusses natürlicher und geistiger Höherbildung des Natur- und Menschenlebens. Bei Descartes wie bei Spinoza ist die Welt mehr ein ruhendes System einer unbestimmt grossen Anzahl sich gegenseitig bedingender und vom göttlichen Grunde der Welt stammender Kräfte. Die englischen Denker der Aufklärungszeit, denen es hauptsächlich auf genaue Analysen des menschlich-geistigen Wesens sowohl nach der Seite des Erkennens, wie nach der des Wollens und Handelns ankommt, suchen ihrerseits die Faktoren desselben mehr nach ihrem Inhalt zu bestimmen und in ihrer Tragweite abzugrenzen, als die Frage nach der Möglichkeit und dem Gesetz seiner stetig fortgehenden Entwicklung ins Auge zu fassen. Leibniz ferner erblickt zwar in den individuellen Kräfteinheiten oder Monaden, aus denen das Weltganze sich zusammenfügt, den springenden Punkt eines in unablässiger Kraftentfaltung nach eignen innern Wesensgesetzen sich

vollziehenden und stetig fortwirkenden Lebens der Welt; aber in seinem abschliessenden Gedanken, von der prästabilierten Harmonie dieses Weltganzen, lässt er weniger ein angestrebtes Ziel von dessen Wirksamkeit und Bewegung heraustreten, als vielmehr ein von vorn herein gesetztes fertiges Resultat derselben. Und noch Kant endlich findet die wesentliche Aufgabe des spekulativen Denkens hauptsächlich in der Aufweisung und Ausgleichung des zwischen dem empirischen Stoff und den apriorischen Funktionen des Geistes, sowie zwischen Natur und Freiheit bestehenden Dualismus und verlegt die Möglichkeit wirklicher Herausbildung einer ins Unbestimmte, vielleicht ins Unendliche gehenden genetischen Entwicklung des über die Natur erhabenen geistigen Lebens aus der Sphäre des konkreten Daseins in das jenseitige und transcendente.

Dem allen gegenüber weist nun in Deutschland, und zwar innerhalb der „schönen Litteratur“, bereits Lessing darauf hin, dass das Gesamtleben des Daseins als die Unterlage und der Träger einer Entwicklung sich darstellt, die in der fortgehenden „Erziehung des Menschengeschlechts“ durch göttliche Leitung ihren Höhepunkt findet. Herder weiter betont, und zwar namentlich auch Kant gegenüber, die Idee der wesentlichen Einheit und stufenmässigen Entwicklung von Natur und Geist, und rückt diesen Gedanken, der für Kant an der äussersten Grenze des spekulativen Erkenntnisvermögens (oder eigentlich schon jenseits dieser Grenze) steht, gerade in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung. Er sucht zu zeigen, wie in der Natur und ausserdem namentlich auch in der Geschichte sich alles aus natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen vom Niedern zum Höhern im Verlaufe eines grossartigen Entwicklungsprozesses ausgestalte und fortbilde. In einem gewissen Gegensatz zu Herder steht wieder Schiller, der die Grundanschauung Kants hauptsächlich

in Bezug auf das Sittliche und Künstlerische weiterdenkt, und als den eigentlichen Hebel für die Höherbildung des grossen Ganzen den innern (geistigen) Fortschritt des Individuums von der Gebundenheit durch sinnliche Motive zur sittlichen Freiheit an der Hand ästhetischer Erziehung betrachtet. In der Persönlichkeit Goethes endlich finden sich alle diese in Verlauf zweier Menschenalter hervorgetretenen Strahlen der Erkenntnis hinsichtlich des genetischen Prozesses in Natur- und Geistesleben wie in einem neuen Brennpunkt vereinigt, und das Ergebnis dieser Verschmelzung vertieft sich bei ihm unter der durchgreifenden Wirkung seiner geistigen Individualität zu einer originalen Welt- und Lebensanschauung, und zwar zu einer solchen, worin die künstlerische Erfassung der Wirklichkeit ihr Recht in Anspruch nimmt, massgebender Gesichtspunkt zu sein für die Erkenntnis des Entwicklungsprozesses sowohl im natürlichen wie im geistigen Bereiche des Gegebenen. Es liegt ihm daran, über die gegensätzliche Trennung von Natur und Geist nicht nur im Objekt selbst die Brücke zu schlagen, sondern auch für die Funktion der Erkenntnis sowohl hinsichtlich des Natürlichen, wie auch andererseits des Aesthetischen und Ethischen eine einheitliche Norm aufzuweisen, und zwar von der Art, dass sie mit der Erfassung der thatsächlichen Beschaffenheiten und Verhältnisse aller Orten zugleich den darin beschlossenen Wertgehalt zu seinem Rechte kommen lässt.

Diese im vollen Sinne philosophische Leistung bildet sich aber bei Goethe von Haus aus nicht direkt aus überkommenen Anregungen von Seiten der spekulativen Systeme, sondern aus selbständiger Betrachtung und Behandlung der Natur und des Lebens, und nimmt erst von hier aus Fühlung mit alle dem, was ihn aus dem Inhalte jener als seinem eigenen Fühlen und Denken kongenial anzumuten nicht umhin konnte. Alles Der-



artige aber muss sich gefallen lassen, in die Grundstimmung und Ueberzeugung seines eignen Wesens heringezogen und diesem gemäss umgebildet und umgedeutet zu werden. Für die adäquate, rein objektive Aufnahme spekulativer Theorien hatte er daher in der That „kein Organ“; ja er besass und übte an ihnen die Fähigkeit, sie gelegentlich in genialer Weise misszuverstehen. Er wusste das selbst, wie u. a. manche seiner Aeusserungen über Spinoza beweisen, und betrachtete es, im Bewusstsein der Werthaltigkeit seiner eigenen Weltanschauung, als sein Recht. Denn was seine Persönlichkeit zur Philosophie in Beziehung setzte, war hauptsächlich der Trieb, sein geistiges Wesen und die Art, wie es sich im Denken und Handeln individuell äusserte, sich mit künstlerischem Blick gegenständlich zu machen. Hierzu bedurfte es der stetigen Reflexion auf die Zusammenhänge des grossen Ganzen und die Fäden, die von hier aus im Dasein und Wirken der eignen und weiter der menschlichen Persönlichkeit überhaupt sich zusammen flechten und zugleich dem persönlichen Bewusstsein die Richtung auf Erfassung und Vergegenwärtigung der allgemeinen Gesetze und Normen der umgebenden Natur und Geisteswelt verleihen. Denn Selbsterkenntnis giebt es, nach Goethe, für den Menschen nur, insofern er die Welt erkennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr werden kann. Was nun in Verfolgung dieser Richtung Goethe von sich selbst aus über das menschliche Wesen und sein Verhältnis zum Naturzusammenhang zu schauen und zu fühlen vermochte, durfte dann erst nach Gelegenheit sich mit der Art und Weise, wie dieser Zusammenhang im Bewusstsein anderer Denker sich reflektiert hatte, in Wechselwirkung und Ausgleichung setzen. Die Spekulationen der schulmässigen Philosophie waren für ihn überall da gegenstandslos, wo sie den Zusammenhang zwischen dem persönlichen Leben und den in der Fülle

der gegebenen Wirklichkeit waltenden Kräften und Lebensformen in der Systematik ihrer „reinen Begriffe“ gleichsam hatte verdampfen lassen. Die Philosophie sollte ihm vielmehr, wie er gelegentlich zu Jacobi sagt, unsre ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur Eins, erhöhen, sichern und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandeln, in dem wir ein göttliches Leben fühlen. Daher sein zweiseitiges Verhältnis zu den Philosophen, die er, nach einer Aeussderung zu Fichte (1794) nie entbehren, und mit denen er sich nie vereinigen konnte.

Die Aufgabe ist nun, die hier noch ganz von ferne bezeichnete Goethisch-philosophische Grundanschauung in ihren verschiedenen Faktoren auseinanderzulegen, und deren eigenartiges Zusammenstimmen und Zusammenwirken von einem zentralen Punkte her ins Licht zu stellen. Hierbei ist in methodischer Hinsicht sachgemäss mit der Erörterung dessen zu beginnen, was als die besondere Bestimmtheit von Goethes Erkenntnis- und Auffassungsweise der Dinge, und folgerichtig als seine eigene Ansicht über Wesen, Aufgabe und Tragweite der Erkenntnis zu gelten hat. Im Anschluss hieran wird dann der Inhalt der Goethe'schen Welt- und Lebensanschauung selbst zu entwickeln sein, wie er an der Hand jener subjektiven Faktoren sich in lebensvoller Anschaulichkeit und zunehmender Vertiefung gestaltete. Dabei erscheint, wie sich zeigen wird, in der Erkenntnislehre sowohl, wie in der Natur- und Geistesphilosophie Goethes der Bereich des mit Bewusstsein methodisch aufgefassten und ausgeführten im Vergleich mit dem Umfange des von der philosophischen Spekulation umfassten Gebietes als ein erheblich begrenzter, ja stellenweise fragmentarischer. Innerhalb dieser Begrenzung gewinnen aber die betreffenden Probleme eine eigenartige Vertiefung, und die in engerer oder loserer Beziehung dazu stehenden, in Meditation und Dichtung

anfleuchtenden anderweitigen Einzelgedanken fügen dazu eine Fülle von Intuitionen hinsichtlich des Natur- und Menschenlebens, und ihres Verhältnisses zum Weltganzen und Weltgrunde, deren Werthaltigkeit auch den Ergebnissen des methodisch-speculativen Denkens mindestens ebenbürtig ist.

2. An Jacobi in dem schon erwähnten Briefe schreibt Goethe: „Wie ich mich zur Philosophie verhalte, kannst Du leicht auch denken. Wenn sie sich vorzüglich aufs Trennen legt, so kann ich mit ihr nicht zurechte kommen, . . wenn sie aber vereint, oder vielmehr, wenn sie unsre ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur eins, erhöht, sichert und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandelt, in dessen immerwährender Synkrisis und Diakrisis wir ein göttliches Leben fühlen, . . dann ist sie mir willkommen.“ Diesen Hinweis auf das „tiefe, ruhige Anschauen“ bezeichnet den eigentlichen Quellpunkt, wie in Goethes ganzem geistigem Wesen, so namentlich auch in seiner Anteilnahme an den Problemen und Bestrebungen der Philosophie. Das Wesentliche und Genialische in seiner Persönlichkeit gründet sich darauf, dass in ihm das Vermögen des Anschauens und das des begrifflichen Denkens, von denen jenes zu der phantasie- und gemütvollen Intuition, dieses dagegen zu der diskursiven und mit Abstraktionen rechnenden Reflexion die Unterlage bildet, beide in gleich erheblichem Masse und in ebenmässigster Ausgeglichenheit vorhanden sind. Die beiden gegensätzlichen Funktionen des Erkennens, von denen in der Regel eine die andere überwiegt, oder deren Wechselwirkung sich oft mehr als gegenseitige Hemmung bekundet, bilden in ihm ein einheitliches geistiges Vermögen, eine ungeschiedene Gesamtkraft. Annäherungen daran oder anderweitige individuelle Ausprägungen dieses Verhältnisses finden sich in verwandten Naturen auch anderwärts,

im Altertum vor allem in dem Wesen Platon's und Augustin's, in der neueren Zeit bei einem G. Bruno, unter den Modernen bei Persönlichkeiten wie Schopenhauer und R. Wagner. Aber die Fähigkeit, aus der natürlichen und geistigen Wirklichkeit Gedankengebilde zu gewinnen, die als solche zugleich thatsächlich bildmässige Anschaulichkeit besitzen, die Kunst, die wesenhaften Inhalte und Potenzen der Welt und des Lebens in typischen Ausprägungen, gleich künstlerisch geformten Einheiten vor das geistige Auge zu rücken und ebenso zum Ausdruck zu bringen, hat sich nirgends in so ungetrübter Weise zur Geltung gebracht, wie bei Goethe. Seine ausgeführten Erörterungen ebensowohl wie seine Sprüche und mündlichen Aeusserungen über Naturverhältnisse, Sittliches, Soziales, Charakterologisches u. dgl. wirken, auch wo sie im Grunde allbekanntes betreffen, immer so eigenartig aufhellend und anregend, weil das Wesen der Sache daraus jederzeit mit einer Art anschaulicher Sonnenklarheit hervorleuchtet. Sie besitzen, was er (gegen Eckermann) einmal von Kupferstichen und Gemälden verlangte, „eine gewisse zudringliche Kraft“, ein „grosses energisches Empfinden“. Das eigentliche Denken ist bei ihm nur das Mittel, von der sinnlichen zur geistigen Anschauung zu führen. Auch in rein philosophischen Fragen ist er daher überall geneigt und bereit, die letzten abstrakten Fassungen der bezüglichen Probleme auf sich beruhen zu lassen, dafür aber den Sachverhalt, um den es sich handelt, in einem bestimmten Bereiche der Natur oder des Lebens in konkreter Form anschaulich zu haben und ihn ebenso, wissenschaftlich oder poetisch, vor Augen zu stellen.

Was diese Thatsache für den Inhalt der Goetheschen Weltanschauung bedeutet, wird sich weiterhin zeigen. An dieser Stelle ist zunächst ihre Wirkung betreffs seiner Stellung zur Philosophie im besonderen zu kennzeichnen, woraus zugleich noch eine genauere

Bestimmung ihrer Eigentümlichkeit sich ergeben wird. Mit dem Zweck und Ziel der philosophischen Arbeit wusste Goethe sich einig. Es gilt daselbst, eine bestimmte letzte Ansicht von dem Prinzip oder der Grundbeschaffenheit der Welt, um dem von dorthin bedingten wesentlichen Zusammenhänge ihrer mannigfaltigen Erscheinungen zu gewinnen. Aber die Methode, welche dazu führen sollte, wie sie namentlich in der philosophischen Spekulation des Zeitalters vor Augen lag, war seinem eigenen geistigen Verhalten keineswegs angemessen. Den Metaphysikern war wesentlich daran gelegen, von den sinnlich-anschaulichen Verhältnissen des Gegebenen aus zu allgemeinen und abstrakten Sätzen und Denkinhalten zu gelangen, welche mit den von Haus aus (a priori) im Inhalte der Vernunft liegenden Voraussetzungen und Denkformen einstimmig und von ihnen her durch rein begriffliches, also unanschauliches Denken ableitbar sein sollten. Das Denken und Begreifen der letzten und tiefsten Wahrheiten sollte hier nach überall erst da zu haben sein, wo die Anschauung mit ihren Inhalten und Auffassungsweisen nicht mehr als zulänglich und massgebend erkannt wurde. Das Wesen Gottes z. B., als des „allerrealsten Wesens“ sollte zufolge der spekulativen Methode des Denkens nicht etwa aus den grundwesentlichen Bedürfnissen des menschlichen Herzens oder aus den in sichtbaren Zusammenhängen gegebenen Naturformen erschlossen werden, sondern „rationell“ entwickelt durch Folgerungen aus dem abstrakten Begriffe der letzten Ursache und dessen denkwürdigen Verhältnisse zu dem noch abstrakteren des Seins in seiner Beziehung zu denen der Möglichkeit und Notwendigkeit. Die Natur ferner in ihrer „wahren Wesenheit“ löste sich vor den Augen der „reinen Vernunft“ des Philosophen auf in eine unbestimmt grosse Summe unanschaulicher Einzelkräfte (Monaden), deren Zusammenhang zu einem einheitlichen

Ganzen nicht, wie es die Anschauung nahe zu legen schien, in ihrem gegenseitigen Aufeinanderwirken, sondern in einer von Anfang der Welt her ihnen durch Gott zu Teil gewordenen gegenseitigen Anpassung, einer prästabilierten Harmonie begründet war. Mit einer derartigen Reduktion des anschaulichen Naturwesens auf ein abstraktes Verhältnis „reiner Begriffe“ war nun an ihm gerade das ausgetilgt, was für Goethe das Wesen einer Sache bedeutete, der Eindruck nämlich, den die Natur als Ganzes auf den ganzen lebendigen Menschen, namentlich auch nach der Seite des Gefühls hin machte. Er zog es vor, seine Ansicht vom Wesen und Wirken der Natur sich von der entgegengesetzten Seite her zu bilden. „Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillstehen in ihr. Für's Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie an's Stillstehen gehängt. Sie ist fest. Ihr Tritt ist gemessen, ihre Ausnahmen selten, ihr Gesetz unwandelbar . . . Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben. Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur . . . Sie giebt Bedürfnisse, weil sie Bewegung liebt. Sie hat alles isoliert, um alles zusammenzuziehen. Durch ein paar Züge aus dem Becher der Liebe hält sie für ein Leben voll Mühe schadlos“ (34, 71 f.).

Man ersieht aus dieser Rhapsodie, die noch zu den Ergüssen seines jugendlichen Geistes gehört\*), wie Goethe aller Orten die begriffliche Auffassung des Gegebenen mit dem unmittelbaren Eindruck der anschaulichen Fülle ihrer Erscheinungen zu verschmelzen

---

\*) „Fragment“ im „Journal von Tiefurt“ (1781—84), 32. Stück. (Schriften der Goethe-Gesellschaft, 7 Bd. Weim. 1892). Betreffs der Authentie s. R. Steiner ebd. S. 393 f.

trachtet. Für ihn, wo er das Gefühl und Bewusstsein echter Erkenntnis haben soll, kommt es gerade auf die gemeinsame und einheitliche Wirkung der beiden Erkenntnisfaktoren an, mit deren Auseinanderhaltung und Gegenüberstellung sich die Spekulation bisher immer abgemüht hatte. Unter den grossen Philosophen der Vergangenheit fand er nur einen, der ihm das, was er selbst mehr aus künstlerischem Instinkt verlangte, die Einheit des begrifflichen und des anschaulichen Denkens, mit Bewusstsein als das Ideal für die Methode der Erkenntnis zu fordern schien, nämlich Spinoza. In der Lehre Spinozas besteht zwar auch der Gegensatz von Imagination oder sinnlicher Auffassung und rationaler oder abstrakt allgemeiner Erkenntnis; oberhalb dieser beiden aber steht dort noch das „intuitive“ Wissen als das eigentliche Organ der Wahrheit, vermittelt dessen das Wesen Gottes oder des Weltgrundes als dasjenige erfasst wird, was in dem thatsächlichen Dasein und Wirken der Dinge unter den beiden Anschauungsformen des Materiellen und des Seelischen (der „Ausdehnung“ und des „Denkens“) sich unmittelbar zu erschauen und zu erleben giebt. Diesen metaphysischen Gedanken, dessen systematische Darlegung freilich bei Spinoza in nichts weniger als anschaulicher Weise durchgeführt ist, übersetzte sich Goethe in die Ansicht, die Natur sei das Wesen, „an dem wir die Breite der Gottheit lesen.“ (2, 196). In ihren charakteristisch verschiedenen Grundformen und Entwicklungsgesetzen, wie sie dem wissenschaftlichen Denken sich erschliessen, sah er die Art und Weise, wie das allwaltende göttliche Leben sich konkret-anschaulich herverbildet. Es bekundet sich angesichts dieses Sachverhalts als das „geheimnisvoll Offenbare“. Und dasselbe gilt von denjenigen Denkobjekten, die in den Typen und Normalgestalten des persönlichen und sozialen Lebens anschaulich vorliegen. Die Auffassung eines

Gebildes der Natur oder des Lebens entspringt immer aus der lebendigen Wechselwirkung, ja aus der Einheit des Denkens mit dem Anschauen. Hieraus nämlich entstehen nach und nach „solche Gedankenwesen, denen das grosse Verdienst bleibt, uns auf das Anschauen zurückzuführen und uns zu grösserer Aufmerksamkeit, zu vollkommenerer Einsicht hinzudrängen“ (33, 350). Dem Objekt gegenüber kann sich Goethe daher „nie rein spekulativ verhalten“, sondern muss „gleich zu jedem Satz eine Erfahrung suchen und deshalb gleich in die Natur hinausfliehen“ (an Schiller 19. II. 1802). Darum stimmte er nachmals Heinroth lebhaft bei, als dieser das Goethesche Denken als ein „gegenständliches“ charakterisierte, — „womit er aussprechen will, dass mein Denken von den Gegenständen sich nicht sondere, dass die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen, und von ihm aufs Innigste durchdrungen werden; dass mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei“ (27, 351). Ein erklärendes Beispiel hierzu bietet Schiller in dem schon erwähnten Briefe (S. 10): „Von der einfachen Organisation steigen Sie Schritt vor Schritt zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, dass Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen.“ Es kommt, nach Goethe selbst, darauf an, „der Natur ihr Verfahren abzulauschen, damit wir sie durch zwängende Vorschriften nicht widerspenstig machen, aber uns dagegen auch durch ihre Willkür [z. B. in der Verwischung der Grenzen zwischen den einzelnen Arten] nicht vom Zweck entfernen lassen“ (34, 104). Eine Erläuterung dazu bietet u. a. sein Hinweis auf die Art, wie den Geologen es möglich wird, die Urgestaltung einer bestimmten Formation sich vorstellig zu machen: er be-



greift, wie dasselbe Gestein als Platte, Säule und doch auch als Wand erscheinen könne, und wie allen diesen Phänomenen eine verwandte Form zum Grunde liege (33, 448 f.). Das „gegenständliche Denken“ beruht demnach darauf, dass „die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem lebendigen Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät, zu sehen und doch vorbeizusehen“ (33, 89). Es geht darauf aus, die Kontinuität eines physischen oder geistigen Prozesses sich vorzustellen und ihn in seiner durch bestimmte Grundlagen bedingten Entwicklung, in seinen Uebergängen von Stufe zu Stufe sich anschaulich zu vergegenwärtigen, sodass alles Sprunghafte und nicht aus dem unmittelbar vorhergehenden Werden Erklärliche ausgeschlossen bleibt. Es begründet die genetische Methode des Erklärens und Begreifens der Dinge. „Alles, was wir entstanden sehen und eine Succession dabei gewahr werden, davon verlangen wir dieses successive Werden einzusehen, wie sich das Geschehen aus einander entwickelt und darstellt“ (33, CLXXI). Um dies zu erreichen, muss der Forscher sich vom „gemeinen“ zum „rationalen Empirismus“ erheben. Jener verhält sich lediglich beschreibend, ohne das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Der „abstrakte Rationalismus“ appelliert an den Verstand; er macht Hypothesen über die Ursachen der Erscheinungen, indem er solche ersinnt. Damit aber kommt er ins Leere, weil der Verstand, als ein bloss formales Vermögen, keinen Inhalt hat ausser jenem, den er sich durch Beobachtung erwirbt. Der rationale Empiriker dagegen erkennt die Ursachen, wenn er sie (in geistiger Anschauung) findet. Er stellt diejenigen Thatsachenelemente zusammen, welche einer inneren Notwendigkeit nach zusammengehören (JB XII, 206). Im Sinne dieser methodischen Anschauungsweise stellt Goethe der Newton'schen Hypothese über die Brechbarkeit des

weissen Lichts seine Theorie der Farbeempfindung gegenüber, derzufolge sich die verschiedenen Farben genetisch ableiten lassen, nämlich als Ergebnisse eines physiologischen Wahrnehmungsprozesses, kraft dessen sich der Gegensatz von hell und dunkel unter der Wirkung getriebener Medien stufenweise modifiziert. Aus demselben Motiv will er in der Geologie vor der vulkanistischen Theorie „die Rechte seines gegenständlichen Denkens behaupten“ (33, 470). Jene arbeitet mit „Uebertragungen von einem Phänomen zum andern, sprungweis angewendeten Induktionen und Analogien, Assertionen, die man auf Treu und Glauben annehmen soll“, sodass „von gar nichts Festem und Regelmässigem mehr die Rede ist, sondern von zufälligen, unzusammenhängenden Ereignissen“ (ebd. 469 f.). Ihre Erklärungsfaktoren sind, wie er im Faust (2. T.) spottet:

„ . . . plutonisch grimmig Feuer,  
 Aeol'scher Dünste Knallkraft, ungeheuer,  
 Durchbrach des flachen Bodens alte Kruste,  
 Dass neu ein Berg sogleich entstehen musste.“

Die entgegengesetzte, neptunistische Hypothese, soweit er mit ihr übereinstimmte, empfahl sich ihm eben dadurch, dass sie gestattete, sich an der Hand der Wirkung des Wassers die Entstehung der geologischen Formationen und Schichtungen in anschaulicher Weise als einen langsam, stetig und stufenweise wirkenden Prozess vorzustellen. „Nach meinem Anschauen baute sich die Erde aus sich selbst aus“ (33, 470). Goethe schaut auf die Natur mit dem Auge des Künstlers, dem das Wesensgesetz eines bestimmten Gebildes in der Natur oder im Menschenleben sich immer zugleich einer bestimmten typischen Verkörperung darstellt, die das, was der Verstand sich darunter denkt, unmittelbar auch den Sinnen als einen an der Hand einer Idee zusammengeordneten Komplex von Formen zu schauen

giebt. Allerdings, ein Mann der s. g. exakten Wissenschaften wird „auf der Höhe seiner Verstandesvernunft nicht leicht begreifen, dass es auch eine exakte sinnliche Phantasie geben könne, ohne welche doch eigentlich kein Kunstwerk denkbar ist“ (34, 129). Dessen ungeachtet verlangt Goethe ausdrücklich, dass die Wissenschaft ihr Verfahren in Analogie zu dieser künstlerischen Bethätigung halte. „Wie die Kunst sich immer ganz [d. h. als Verschmolzenheit von dem Begriff eines Wirklichkeitsgebildes mit der sinnlichen Anschauung desselben] in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.“ Darum sei keine der menschlichen Erkenntniskräfte, (zu denen u. a. auch „die Abgründe der Ahnung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, . . . sehnsuchtsvolle Phantasie; liebevolle Freude am Sinnlichen“ gehören), bei der wissenschaftlichen Thätigkeit auszuschliessen (36, 83). Dabei ist sich Goethe wohl bewusst, dass in der Kunst, wie in der Natur immer noch der Unterschied besteht zwischen dem einheitlichen „wahren“ Wesen eines Gebildes (etwa einer Pflanze), und der Art, wie sich dieses als sinnlich-anschauliches Ganze in einer räumlichen Vielheit von ineinandergreifenden Teilen oder in der zeitlichen Abfolge der Stadien eines genetischen Prozesses auseinanderlegt. „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen“ (34, 47). „Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.“ Und eine anderweitige Schranke in der Erfassung des „Wahren“ liegt in der Individualität des Erkennenden selbst. Es ist nicht jedem und nicht jederzeit möglich, im Anschauen des sinnlich Mannigfaltigen

die wesentlichen und normativen Züge aus ihm herauszulesen. „Es gehört eine eigene Geisteswendung dazu, um das gestaltlose Wirkliche in seiner eigensten Art zu fassen und es von Hirngespinnsten zu unterscheiden, die sich denn doch mit einer gewissen Wirklichkeit lebhaft aufdrängen“ (19, 201). Die Erfassung des Wesens im und am anschaulich Gegebenen kann und muss daher doch immer auch individuellen Verschiedenheiten unterliegen, die aber dann nur verschiedene Grade im Erkennen der Wahrheit bedeuten. „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Aussenwelt, so heisse ich's Wahrheit. Und so kann Jeder seine eigene Wahrheit haben und es ist doch immer dieselbige“ (19, 53). Das Objektive, die Wahrheit, spricht jeder so aus, wie es seiner Subjektivität gemäss ist; dabei ist aber ein individueller Fortschritt im immer vollkommeneren Erfassen des Wahren nicht ausgeschlossen, sofern der Erkennende seine Empfänglichkeit sowohl wie sein Urteil zu immer neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht und ausserdem lernt, „eigenes Thun und Vollbringen an das anzuschliessen, was Andere gethan und vollbracht haben: das Produktive mit dem Historischen zu verbinden“ (33, 5. 34, 120).

Von dem Bereich dieser Erwägungen her ergibt sich nun für Goethe eine bestimmte und eigenartige Stellung zu der allgemeinen Frage von der Erkennbarkeit der Natur. Wer in's Unendliche schreiten will, soll nur im Endlichen nach allen Seiten gehen (2, 315). Es kommt vor allem darauf an, in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches zu unterscheiden, obwohl es schwer ist, zu sehen, wo das Eine aufhört und das Andere beginnt. Bei umsichtigem Fortschreiten im Bereiche des Zugänglichen wird der Forscher sogar dem Unzugänglichen etwas abgewinnen, wenn auch manchem nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen ist, und die Natur immer etwas Problemati-

sches hinter sich behält. \*) Wir sind im Erkennen, gerade wie im Praktischen „auf ein gewisses Mittlere“ hingewiesen. Anfang und Ende erreichen wir weder mit Denken noch mit Thun (33, 426). Die Annäherung aber an das Unzugängliche vollziehen wir in dem Gedanken, „dass dem Ganzen eine Idee zu Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten“. Aber was wir gewahr werden, sind nur Manifestationen der (ewigen und einzigen) Idee, deren Wesen wir in Begriffen auszusprechen versuchen. Der Gedanke, dass die verschiedenen Naturgebilde ihr Wesen (ihre Idee) in einer bestimmten normalen Art ihrer Erscheinungsform zum Ausdruck bringen, dass sie jenes nur vermittelt dieser, hierin aber auch in einer der Idee adäquaten äusseren Form zu erfassen geben, zieht sich durch die allgemeinen Erörterungen in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften aller Orten hindurch. Und der Mensch seinerseits kann davon nicht lassen, die Kluft zwischen dem Endlosen und dem Endlichen, den Hiatus von Idee und Erfahrung „mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden“. Die Erscheinung ist die Uebersetzung der Idee in die für unsere Erkenntnisweise massgebenden Formen von Raum und Zeit. „Daher ist in der Idee Simultanes und Successives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt“ (34, 98 f.). Aber die anschauliche Form der Erscheinung giebt das Symbol der Idee, und „das ist die wahre Symbolik, wo

\*) Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller herausg. v. Burkhardt. 2. Aufl. S. 193.

das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“. „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe“ (19, 63. 158). Andererseits wäre aber die Erscheinung doch nicht wirklich Symbol, sondern nur „Traum und Schatten“, wenn sie nicht in der Form desselben doch das Wesen der Sache in der für uns möglichen Weise d. h. für die Anschauung erschlösse. Darum

„Müset im Naturbetrachten  
Immer Eins wie Alles achten;  
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen;  
Denn was innen, das ist aussen.  
So ergreift ohne Säumnis  
Heilig öffentlich Geheimnis“ (2, 230).

Den Haller'schen Spruch: „In's Innre der Natur dringt kein erschaffener Geist; glücklich, wem sie nur die äussere Schale weist“ erklärt Goethe daher für Philisterweisheit. „Natur hat weder Kern noch Schale; Alles ist sie mit einem Male“ (2, 237). Die Erscheinungsform ist eben nicht lediglich Schale, d. h. Um- oder Verhüllung, sondern symbolischer Ausdruck des Wesens. Im Lichte dieser Ueberzeugung steht endlich auch die bekannte Aeusserung, der Mensch sei nicht geboren, die Probleme der Welt aufzulösen, sondern zu sehen, wo das Problem beginnt, und sich dann in den Grenzen des Begreiflichen zu halten. Und andererseits: mehr als das Symbolische und als solches Begreifliche vermag der Mensch der Natur auch nicht abzugewinnen, wenn er (mit den Worten des Faust) „Hebel und Schrauben“ ansetzt. Die „Instrumente“ mögen den symbolischen Ausdruck des Wesens genauer erschliessen helfen, über die symbolische Darstellung der Idee selbst führen sie nicht hinaus.

3. Der intuitive Charakter von Goethes Naturauffassung, wie er im Vorstehenden umschrieben ist, bedingt nun für ihn auch eine bestimmte Stellungnahme zu den bezüglichen Ansichten und dem Gegensatze der empiristischen und rationalistischen Erkenntnisweise. Es bedarf hierzu zugleich einer Klarlegung seines Verhältnisses zu dem Standpunkte von deren gemeinsamem Ueberwinder, nämlich von Kant.

Für den Empirismus ist das Gebiet des Wahrnehmbaren und Anschaulichen, wie es sich zufolge der im erkennenden Bewusstsein waltenden psychologischen Gesetzmässigkeit objektiv als ein durch bestimmte allgemeine Gesetze ausdrückbarer Zusammenhang darstellt, die alleinige Quelle und zugleich das alleinige Gebiet der Erkenntnis. Begriffe, Auffassungsweisen und Urtheile, die schon vor aller Erfahrung (a priori) gleichsam latent in der Vernunft liegen, giebt es für ihn nicht. Begriffe wie Substanz, Ursache, Kraft u. dgl. gelten für Verallgemeinerungen aus der Summe der einzelnen Erfahrungen. Man könne mittelst der Vernunft wohl allgemeine Verhältnisse und Begriffe aus wahrgenommenen Thatsachen, nicht aber, dass Thatsachen gerade so oder so sein müssen, aus vorausliegenden Begriffen ableiten. Ausserhalb des wahrnehmbaren Thatsachen-Zusammenhangs giebt es für den Empirismus im besten Falle noch das durch praktische Motive nahegelegte Gebiet des (religiösen) Glaubens, das aber als solches zugleich ausserhalb der Normen der objektiven und allgemeingiltigen wissenschaftlichen Erkenntnis steht und mit seinen darüber hinausliegenden (transcendenten) Inhalten nur bestimmten subjektiven Bedürfnissen der Individuen gerecht zu werden versucht. — Im Gegensatz zu dieser Ansicht hält es der erkenntnistheoretische und metaphysische Rationalismus, wie er zuerst durch Descartes wieder begründet worden war, für unberechtigt, die Dinge und ihre Verhältnisse von

vornherein als etwas anzusehen, wozu das Denken gleichsam erst nachträglich hinzukomme., um sich von ihm seine Inhalte geben zu lassen. Er betrachtet die Objekte des Wahrnehmens und Anschauens zunächst auch als Vorstellungs- oder Denkinhalte und hat es daher von Haus aus lediglich zu thun mit zwei Klassen solcher Inhalte, nämlich sinnlicher und abstrakter, die sich in erster Linie dadurch unterscheiden, dass jenen der Charakter empirischer Zufälligkeit, diesen dagegen (z. B. dem Begriff des Verhältnisses von Ursache und Wirkung) der einer Denknötwendigkeit inne wohne. Gewissheit oder Evidenz der Erkenntnis bestehe daher nicht zunächst betreffs der Dinge, sondern liege in den allgemeinen Begriffsverhältnissen (Sein und Wirken, Ganzes und Teil u. s. w.) eignenden Denknötwendigkeit. Die konkrete Existenz der Dinge als etwas „Reales“ und vom Denken selbst noch Unterschiedenes ergebe sich als bewiesene Ueberzeugung auch erst an der Hand der Anwendung von abstrakten denknötwendigen Gesetzen. Nicht die sinnliche Erfahrung ist daher für den metaphysischen Rationalismus die Quelle wahrhaft evidenter Erkenntnis, sondern die im Denken selbst (in der Vernunft) vorausliegenden allgemeinen Begriffe und Sätze. Dass z. B. in der Wirkung eines Naturprozesses nicht mehr und nicht weniger an Realität (Daseinsgehalt) liegen könne, als in seiner Ursache schon vorhanden war, erkenne man nicht aus der Erfahrung; es sei eine von vornherein (a priori) in der Vernunft liegende Ueberzeugung, vermittelt deren wir den Zusammenhang im Gebiete der Erfahrung uns zurechtlegen. Die Vernunft ist hiernach das „reine“ (von der Erfahrung unabhängige) Vermögen, die allgemeinsten Seiten der Wirklichkeit sich in obersten und allgemeinsten Begriffen und Urteilen zum Bewusstsein zu bringen.

Goethe seinerseits ist nun mit dem Empirismus einverstanden, wenn dieser das Gebiet der wissenschaft-



lichen Forschung auf das sinnlich Sichtbare beschränkt. Aber er findet ihn blind gegen die Idee und namentlich gegen die Einsicht, dass der sinnenfällige Zusammenhang eines bestimmten erfahrungsmässigen Seins oder Geschehens das einheitliche und durchgreifende Wesen desselben nicht selbst erst erzeugt, sondern nur zum Ausdruck bringt. „Dasjenige erkennen und kennen zu wollen, was man nicht mit Augen sieht, erklärt er (der Empiriker) nicht undeutlich für eine Anmassung“ (34,147). Er ist daher „in seinem Labyrinth auf eine eigene Weise zu Hause, ohne dass er sich um einen Faden bekümmerte, der schneller durch und durch führte“ (33,6). Es ist das „Geheimnisvolle“ im „Offenbaren“, dessen Beachtung Goethe auf Seiten des Empirismus vermisst. Mit der rationalistisch-metaphysischen Denkweise andererseits ist er darin einig, dass der anschauliche Zusammenhang der Wirklichkeit Ausdruck eines nur dem Denken erfassbaren Wesens ist. Aber die Erkennbarkeit dieses Wesens liegt für ihn in einer ganz andern Richtung, als für den Metaphysiker. Die logischen Inhalte und Konsequenzen des reinen Denkens, Folgerungen aus Begriffen wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und Eigenschaft, Ursache und Wirkung u. dgl. waren für ihn belanglos, solange sie nicht dazu dienten, die anschaulichen Formen des Gegebenen in der Natur und im Leben auf eine Welt bestimmter Urformen und Gestaltungsprozesse der Wirklichkeit zurückzudeuten, die in den sinnlichen Gebilden als die wirkenden Potenzen sich ausweisen. Die Welt der sinnlich-anschaulichen Phänomene soll sich auf ein System denkanschaulicher Ideen in der Form konkreter Entwicklungstypen im Gebiete des Unorganischen, wie des Organischen und weiter auch in dem des menschlichen Lebens zurückführen lassen. Den Empirikern gegenüber denkt Goethe rationalistisch, sofern er das Reale selbst nicht in dem sinnlich wahrnehmbaren Zusammenhang der Dinge, son-

dern in der dazuzudenkenden Idee erblickt, die sich in jenen zum Ausdruck bringt. In den Augen der Metaphysiker dagegen stellt er den für diese massgebenden Sachverhalt im Erkennen geradezu auf den Kopf: er behauptet zwar ebenfalls hinter oder über der sinnlichen eine Welt nicht-sinnlicher und jene erst bedingender Potenzen; über deren Beschaffenheit aber will er sich nicht von „reinen Vernunftbegriffen“ aus orientieren, sondern ausdrücklich nach Analogie und an der Hand des sinnlich Gegebenen selbst.

In dieser Stellungnahme oberhalb der beiden bezeichneten Gegensätze berührt sich nun Goethe mit Kant, dessen Spekulation gleichfalls auf eine Ueberwindung derselben mittelst einer neuen und tiefergehenden Ansicht vom Wesen der Erkenntnis hinauskam. Auch für Kant giebt es keine wirkliche Erkenntnis ohne das Zusammenwirken von Denken und Anschauung, und eine wirkliche Verschmelzung der beiden Momente findet sich nach seiner Ansicht ebenfalls nur im Gebiete der Erfahrung. Alle unsere Erkenntnis, nach seiner Lehre, hebt an mit der Erfahrung; aber sie entspringt deswegen doch nicht ausschliesslich aus der Erfahrung. Denn den Charakter wirklicher Erkenntnis erhält ein Erfahrungsinhalt erst durch seine Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, und diese wird ihm nicht lediglich durch den sinnlichen Inhalt der Empfindung und Wahrnehmung aufgeprägt, sondern dadurch, dass der durch die Empfindungsinhalte gegebene Stoff des Vorstellens mittelst bestimmter im Bewusstsein selbst immer schon bereit und vorausliegender Funktionen gefasst und geformt und dadurch erst mit dem Charakter des unausweichlich und notwendig zu Denkenden versehen wird. Die Anordnung des Empfindenen in der Form des räumlichen Neben- und des zeitlichen Nacheinander beruht auf solchen Bewusstseins-Funktionen, die durch den Empfindungsinhalt nicht erst erzeugt.

sondern nur in Wirksamkeit gesetzt werden. Dasselbe gilt von der in den Inhalt der Empfindung eingreifenden Thätigkeit des Verstandes vermittelt der „Kategorien“, d. h. der Auffassungen des Empfundenen als Einheit oder Vielheit, Ding oder Eigenschaft, Ursache oder Wirkung, Mögliches, Wirkliches oder Notwendiges u. a. Es sind Arten und Weisen, wie die Summe sinnlicher Inhalte durch die an und in ihnen wirksame Verstandesthätigkeit aufgefasst, gegliedert, überhaupt in gegenseitige Beziehung gesetzt und dadurch als ein einheitlicher Naturzusammenhang erfasst wird. Die allgemeinen Begriffe, wie sie in der Bezeichnung durch die Kategorien heraustreten, liegen daher für Kant so gut wie für den Metaphysiker ausserhalb oder oberhalb der Erfahrung; sie weisen aber nicht über deren Inhalt hinaus in ein lediglich abstrakt denkbare Gebiet der Erkenntnis, sondern dienen lediglich zur Konstituierung der Erfahrungserkenntnis selbst im Sinne ihrer Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit. Vermittelt ihrer ist die Erkenntnis der Welt als eines einheitlichen Natur- oder Erfahrungs-Zusammenhangs von vornherein immer schon bedingt durch die Art, wie menschliches Bewusstsein als solches zufolge der in ihm liegenden „synthetischen“ (Beziehung setzenden) Anschauungs- und Auffassungsformen nicht umhin kann, sich den gegebenen Inhalt und Stoff der Empfindung „gegenständlich“ zu machen, ihn als ein bestimmtes Objekt zu setzen. Was die Dinge abgesehen von dieser Auffassungsweise durch das Bewusstsein, was sie „an sich“ sein mögen, können wir nicht wissen. Ihr Wesen bekundet sich uns nur als Erscheinung für uns, eben an der Hand der bezeichneten allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) und der Kategorien. Auf Grund dieser Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich macht nun Kant einen bestimmten Unterschied zwischen Grenzen und Schranken der Erkenntnis: Für die Erkenntnis als

Erfahrung d. h. als Erkenntnis des Zusammenhangs von Erscheinungen gibt es überhaupt keine Grenzen. Man findet innerhalb des Bereichs der Erfahrung nie einen Punkt, jenseits dessen es nichts mehr zu erkennen oder zu forschen gäbe. Der Stoff der Wissenschaft geht nie zu Ende. Aber sie hat es andrerseits in diesem unbegrenzten Gebiete immer nur zu thun mit Erscheinungen. Darin, dass das „Ding an sich“ seinem Wesen nach ihr verschlossen bleibt, liegt die der Erkenntnis gesetzte Schranke.

Im Hinblick auf den letzten Erkenntniswert der empirischen Forschungsergebnisse ist für diese Kant'sche Lehre in zweifacher Weise eine konsequente Interpretation möglich. Man kann entweder den phänomenalen Charakter jener Erkenntnis in die erste Linie stellen und allem Fortschritte innerhalb derselben das: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist“ gegenüber halten. Oder man kann darauf hinweisen, dass das Vordringen der Erkenntnis im Gebiete der Erfahrung doch immer zugleich ein Eindringen in den vom Wesen her bedingten Zusammenhang der Dinge darstelle, und dass hieran der Umstand, dass der so gewonnene Erkenntnisinhalt immer nach Massgabe bestimmter Bewusstseinsfunktionen uns „gegenständlich“ wird, im Grunde nichts ändere. Unter dieser Auffassung wird die Schranke, das „Ding an sich“ zu einem Grenzbegriff des Denkens, der eben nur an die Phänomenalität des Erkenntnisinhalts erinnert, ohne dessen Wert zu beeinträchtigen. Bei Kant selbst steht je nach Gelegenheit und Bedürfnis bald mehr der eine, bald der andere dieser beiden Gesichtspunkte im Vordergrund. Etwas Aehnliches scheint bei Goethe der Fall zu sein; doch befindet er sich, näher besehen, vielmehr zwischen beiden in einer nicht recht haltbaren Mittelstellung. Mit der Grundansicht Kants vom Wesen der Erkenntnis stimmt er nur insoweit überein, als es ihm der vor-

hin bezeichnete Begriff des Symbolischen in der Naturauffassung gestattet. Den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung ersetzt er durch den Gegensatz von Idee und Erfahrung. Erfahrung ist für ihn, wie für Kant die Art und Weise, wie ein seinem Wesen nach über- oder hintersinnliches Daseiende sich in den Formen der sinnlichen Anschauung als Objekt für das wahrnehmende Subjekt zur Darstellung bringt. Diese „symbolische“ Darstellungsweise der Idee ist daher bei ihm in der That ein Analogon des Kantischen Begriffs der Erscheinung als der s. z. s. in's Subjektive übersetzten Darlegung des ausserhalb unserer Subjektivität unerkennbaren Dinges an sich. Aber der Gegensatz von Grenze und Schranke der Erkenntnis besteht für ihn nicht in der gleichen Deutlichkeit, wie für Kant. Der Gegensatz dieser beiden Begriffe ist ihm nicht ein absoluter, sondern ein relativer. Die Vollkommenheit der symbolischen Erkenntnis hat nach seiner Ansicht unbestimmt verschiedene Grade: es giebt in ihr keine letzte Grenze, bei deren Erreichung wir das Wesen der Idee voll und ganz uns zu eigen gemacht hätten. Aber je tiefer wir in Eigenart und Gesetzmässigkeit des erfahrungsmässig Gegebenen (des Symbolischen) einzudringen vermögen, umso mehr schreiten wir auch vorwärts in der Erfassung des Wesens der Idee, während dagegen für Kant das Wesen (als Ding an sich) der im Gebiet der Erfahrung immer weiter vordringenden Erkenntnis immer gleich unerfassbar bleiben muss. Das Ding an sich ist nach Kant für uns dem Wesen nach, nach Goethe dagegen nur dem Grade nach unerforschlich. Nach Kant ist beim Erkennen das Objekt ganz und voll im Subjekt ausgedrückt, nur eben nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung, und das Subjekt andererseits wird gleichsam hineingezogen und vertieft sich in das Objekt, ohne deshalb die Eigenart des Subjektiven hinsichtlich der Auffassung des

Letzteren zu verlieren. Für Goethe dagegen gilt: „Alles was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr, und alles was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr.“ (W II, 11 S. 119 und 159). Er deutet damit darauf hin, dass das Eindringen in die Eigentümlichkeit und den Zusammenhang der Erscheinung seitens des Subjekts seine Grade hat und man in dieser Hinsicht an keine Grenze kommt: der im Subjekt befindliche Erkenntnisinhalt erschöpft das Objekt nie vollständig, während andererseits das, was das Subjekt aus dem Objekt gleichsam in sich herein nimmt, sich jeder subjektiven Individualität gemäss auch eine individuelle Fassung und Auffassung gefallen lassen muss. Kant würde hierzu weder das Eine noch das Andere bestritten, und gerade mit der Aufweisung dieses eigentümlichen Verhältnisses den Erscheinungscharakter des Erkannten bestätigt gefunden haben. Das Subjekt kommt, seiner Ansicht nach, auch bei immer tieferem Eindringen in den Zusammenhang der Erscheinung doch nie über diese hinaus, während für Goethe diese gradweise Vervollkommnung der subjektiven Erkenntnisweise keinen rechten Sinn zu haben scheint, wenn damit nicht zugleich eine zunehmende Erfassung des Wesens (im Sinne des Dinges an sich) für das Subjekt und nach Massgabe von dessen generischer und individueller Beschaffenheit zugegeben wird. Im Sinne dieser Anschauung legt er sich die Kantsche Lehre mit Vorliebe zu recht. Goethe selbst scheint übrigens gelegentlich seine Uebereinstimmung mit Kant für grösser gehalten zu haben, als sie wirklich ist. Zu Eckermann sagt er gelegentlich: „Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei,“ und dass er die unauflöselichen Probleme liegen liess“ (G 7, 149). Aber er besteht doch gleichzeitig darauf: „Ob wir gleich zuletzt [also nicht, wie nach Kant, von vorn herein] ein Uner-

forschliches eingestehen müssen, so kann der Mensch, wenn es ihm Ernst ist, doch nicht von dem Versuche absteigen, das Unerforschliche so in die Enge zu treiben, bis er sich dabei begnügen und sich willig überwunden geben mag“. (21. I. 32). Man kann sich den Unterschied der beiden Standpunkte durch ein Gleichnis verdeutlichen. Nach der Anschauung Kants sehen wir das Wesen der Dinge immer nur in und vermittelt der Färbung durch die dem Bewusstsein eigenen Wahrnehmungs- und Auffassungsformen, und diese Färbung bleibt dieselbe, mag auch der Inhalt des Gesehenen im Fortgange des Sehens immer reichhaltiger und eindringender werden. Goethe dagegen neigt zu der Ansicht, jene Färbung selbst sei zwar nie ganz zu eliminieren, wohl aber könne sie bei hinlänglicher Energie des Erkenntnisstrebens mehr und mehr abgeschwächt werden.

In analoger Weise verhält es sich nun auch mit der Uebereinstimmung, in der Goethes Ansicht vom Naturerkennen mit der von Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ begründeten Auffassung vom Wesen der ästhetischen und teleologischen Erkenntnisweise sich befindet. Gerade diesem Werke des Philosophen hat er ein bereitwilliges und eingehenderes Studium gewidmet. War er doch gerade ihm „eine höchst frohe Lebens-epoche schuldig“, denn er sah darin Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere; ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselseitig (34, 95). Es handelt sich darin um diejenigen obersten Probleme der Erkenntnis, worin mit und neben der trennenden und verbindenden Thätigkeit des Verstandes sich von Haus aus die Wirkung des Gefühls, in der Form von Billigung und Missbilligung, zur Geltung bringt, also um die Frage von Wesen und Wahrheit der ästhetischen und der teleologischen Auffassung der Dinge. Die Fragestellung geht auf die dem mensch-

lichen Geist ursprünglich einwohnenden Normen der Erkenntnis und Ausdeutung betreffs des Schönen, sowie andererseits betreffs der in der Natur hervortretenden organischen Gebilde.

Was zunächst die letzteren betrifft, so kommt in Kant's Auffassung des Organischen der alte aristotelische Satz wieder zu Ehren, dass „das Ganze früher ist als der Teil“. Wie jedes Naturding, so ist auch der Organismus aus Teilen zusammengesetzt, aber sein Unterschied vom Unorganischen besteht in Bezug hierauf darin, dass die Beschaffenheit seiner Teile immer selbst schon durch das eigenartige Wesen des Ganzen bedingt ist, das sie zusammensetzen helfen. Jedes bestimmte Glied eines Organischen ist so gebildet, dass seine Beschaffenheit und Funktion selbst erst aus dem Gesamtwesen und der Totalfunktion des Organismus als Ganzen begrifflich wird und von dieser her bedingt erscheint. In diesem ursprünglichen Wechselverhältnis zwischen der Funktion des Ganzen und der der Teile, und hierin allein, besteht die „Zweckmässigkeit“ der Organismen, für deren wissenschaftliche Erkenntnis somit der Beitrag, den sie etwa zum Nutzen des Menschen u. dgl. leisten, ausser Betracht bleibt. Und in diesem Verhältnis bekundet sich zugleich die allgemeinste Eigentümlichkeit des Lebens. Worauf aber sie und somit das Leben selbst im letzten Grunde beruht, ist für einen Verstand, wie der menschliche, der alle diese Verhältnisse sich nur begrifflich erläutern, nicht aber in ihrem Wesensgrund direkt anschaulich zu machen vermag, unerforschlich. Die einzelnen Kausalzusammenhänge selbst, anhand deren die Funktionen der Teile innerhalb des Ganzen ineinander greifen, hat der Verstand (in der Naturwissenschaft) aufzuweisen, das Wesen des Lebens selbst aber, auf Grund dessen diese dem Organischen immanente Wechselwirkung der Teile als seine Erscheinung zu Tage tritt, fällt auf die Seite des „Dinges



an sich“ und ist somit für uns ein Letztes, Unerkennbares.

Es ist unschwer zu sehen, wie und inwieweit diese Kantsche Auffassung des Organischen mit Goethes Ansicht vom Verhältnis der Idee zur Erscheinung übereinstimmt. Die Beschaffenheit und das Zusammenwirken der Teile zum Effekt des Ganzen ist für ihn die sinnenfällige Art und Weise, in welcher die dem letzteren zu Grunde liegende „Idee“ eines Lebendigen sich „symbolisch“ zur Darstellung bringt. Jeder Gattung des Organischen eignet ein bestimmter Typus, der rein als solcher nicht in die Wahrnehmung tritt, wohl aber sein charakteristisches Wesen in jedem Exemplar der Gattung an der gegenseitigen Angepasstheit und Funktion der Teile anschaulich erfassbar macht. Man kann ihn begrifflich denken, indem man die Art von Gesetzmässigkeit zu bestimmen sucht, kraft deren die Teile mit und zu einander funktionieren. Damit aber haben wir beim Organischen zugleich die Eigentümlichkeit der Idee oder des Typus uns anschaulich vergegenwärtigt, wenngleich immer nur in der Art ihrer Erscheinung nach aussen, also im „Symbol“. Wir bethätigen das Ideal menschlicher Erkenntnisweise, wir urteilen, indem wir zugleich schauen, wir bekunden „anschauende Urteilkraft“ (34, 97). Freilich erfassen wir auch damit immer nur das „geheimnisvoll Offenbare“, den denkanschaulichen Sachverhalt selbst, nicht aber, wie er im letzten Grunde möglich ist.

Und doch ist auch auf diesem Punkte ein wesentlicher Unterschied zwischen der Kant'schen und der Goetheschen Auffassung nicht zu verkennen. Die Zweckmässigkeit im Organischen, also die Art, wie das Verhältnis und die gegenseitige Bedingtheit des Ganzen und der Teile sich darin zur Auffassung bringt, ist und bleibt für Kant nichts anderes als Erscheinung. Die „Schranke“ der Erfahrung bleibt auch hier in

ganzer Strenge aufgerichtet. Für Goethe dagegen ist die denkanschauliche Vorstellung jenes Verhältnisses immer schon zwar nicht ein Sehen der Idee, aber wenigstens ein Hindurchscheinen des Wesens oder Dinges an sich durch die Hülle der Erscheinung. Kant bescheidet sich dahin, dass ein wirkliches Erschauen des springenden Punktes der Organisation, aus dem sich das Warum jenes eigenartigen Verhältnisses zwischen Ganzem und Teil anschaulich ablesen liesse, nur einem „anschauenden Verstande“ möglich sei, d. h. einem solchen, den wohl die Gottheit, nicht aber der Mensch besitzen könne, und zwar deswegen, weil wir die „Handlungsart“ jenes (göttlichen) Wesens „und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen“.\*) Der menschliche Intellekt ist nicht, wie der göttliche, in der Lage, schöpferische Anschauungen der organischen Typen zu besitzen und zugleich zu verwirklichen, er ist nur ein „diskursiver und der Bilder bedürftiger“ Verstand und deswegen darauf angewiesen, das Resultat der ungeteilten und einheitlichen schöpferischen Anschauung des organischen Typus in der Art und Weise aufzufassen, wie die Mannigfaltigkeit der Teile des betr. Ganzen sich gesetzmässig zu einander verhält. Es ist ihm aber versagt, das Warum dieser Beschaffenheit und dieses Verhaltens aus einer anschaulich vorausliegenden ursprünglichen Idee des Ganzen einleuchtend zu machen. Goethe hat zu dieser Kant'schen Ansicht mit besonderem Interesse Stellung genommen und es findet sich in ihm ihr gegenüber ein bemerkenswerter Zwiespalt zwischen Intellekt und Willen. Der verstandesmässigen Einsicht in ihre Richtigkeit vermag er sich eigentlich nicht zu entziehen. Er erkennt an, der Verstand könne nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert

\*) Kant, Kritik der Urteilskraft § 77 f.

überlieferte; „und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefasstem und Ideiertem immerfort unaufgelöst“ (34, 99). Aber es bei diesem negativen Ergebnis bewenden zu lassen, widerstrebt andererseits seinem ganzen Wesen und namentlich seinem künstlerischen Gewissen. Er will keineswegs darauf verzichten, den notwendigen Zusammenhang der Idee des Ganzen, welche nur gedacht werden kann, mit dem, was unsern Sinnen in Raum und Zeit erscheint, zu erkennen. Wie im Sittlichen, so sei es wohl auch im Intellektuellen möglich, dass wir uns durch Anschauen des Schöpferisch-Göttlichen „zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen [d. h. zur Wesenserkenntnis derselben] würdig machten“ (34, 98). Die Art, wie dem menschlichen Verstande ein bestimmter Organismus im Unterschiede von andern sein Wesen in der ihm eigentümlichen Gesetzmässigkeit des Ineinander-greifens der Teile zugleich begrifflich und anschaulich darstellt, ist für Goethe wenigstens annähernd ein theoretisches Nachschaffen der Idee, kraft deren der göttliche Intellekt das für uns erfassbare Verhältnis und Funktionieren der Teile in schöpferischer Weise bedingt und bestimmt hat. Auch in diesem Punkte also besteht der Dichter darauf, sich dessen zu getrösten, dass in dem an keine Grenze gebundenen tieferen Eindringen in den Zusammenhang der Erscheinungen ein Ersatz gegeben sei für die Schranke alles Wissens, d. h. für die Unerkennbarkeit des Dinges an sich.

Was nun aber das Kant'sche Werk für ihn besonders anziehend machte, war der Umstand, dass gerade in diesem die ästhetische und die teleologische Anschauungsweise der Dinge auf eine gemeinsame Wurzel, ein gemeinsames „apriorisches“ Vermögen, (nämlich eben die s. g. Urteilskraft), zurückgeführt wurde. Aesthetische sowohl wie organische Gegenstände sind für uns nach Kant Objekte eines uns ursprünglich innewohnenden Gefallens, und zwar deshalb, weil sie beide eine be-

stimmte Art von Zweckmässigkeit an den Tag legen, nicht eine solche nämlich, welche aus der Beziehung des Dinges auf etwas ausserhalb seiner Befindliches, (wie etwa auf Nutzen für den Menschen u. dgl.), entspringt, sondern welche in der eigenartigen gegenseitigen Bezogenheit des Ganzen und der Teile vor Augen liegt, wie sie soeben als die allgemeine Beschaffenheit des Organischen aufgezeigt wurde. Es ist eine „Zweckmässigkeit ohne Zweck“, das will sagen: der Zweck des Zusammenseins und Wirkens der Teile liegt ausschliesslich in der Her- und Darstellung des Ganzen als solchen, ganz abgesehen davon, wem dieses selbst nun wieder zur Erhaltung, Vervollkommnung u. s. w. zu dienen vermöge. Eine solche „immanente“ Zweckmässigkeit besitzen ausser den organischen Gebilden auch die Objekte der ästhetischen Anschauung, also alles, was in Natur und Kunst den Charakter der Schönheit an sich trägt. Die Eigentümlichkeit des Schönen hinsichtlich seiner Wirkung auf die Erkenntnisfunktion liegt für Kant wesentlich darin, dass seine Beschaffenheit eine Zweckmässigkeit an den Tag legt, der jede Absicht fern liegt. Und der Eindruck derselben beruht darauf, dass ein als schön charakterisierter Gegenstand das, was es für uns dabei zu schauen giebt, von vorn herein in Harmonie setzt mit dem was der Verstand dabei begrifflich zu erkennen in der Lage ist. Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken sind in der ästhetischen Auffassung eines Objekts in Harmonie, keines der beiden Vermögen überwiegt das andere. Der Begriff etwa des Heldenmuts ist in der Statue eines Achill, der Begriff der Anmut etwa in der einer Hebe restlos in Anschauung übersetzt; die Anschauung vergegenständlicht und versinnlicht zugleich den entsprechenden Begriff. Wo diese Harmonie der beiden im Grunde entgegengesetzten Funktionen eintritt, entsteht mit Notwendigkeit das ästhetische Wohlgefühl am Gegenstande.

Darum ist nach Kant auch die vollkommene menschliche Gestalt das Ideal der ästhetischen Erkenntnis, weil sie den Vernunftbegriff des Menschen in die sinnlich-anschauliche Form übersetzt hat. Eine analoge Harmonie aber von Anschauung und Denken waltet in der Auffassung des Organischen als solchen. Das Verstandesmäßige daran, nämlich der Begriff des vorhin bezeichneten Verhältnisses vom Ganzen und den Teilen, kommt darin zugleich zur sinnlichen Erscheinung; es liegt eine Zweckmäßigkeit vor, die nicht bloss gedacht, sondern mit Augen geschaut wird. Sinnlichkeit und Verstand kommen also hier (im organischen Objekt) gleichfalls in einem Punkte zum Kontakt. Und doch ist dabei (für Kant) auch der Unterschied vom Aesthetischen augenfällig. Die Harmonie nämlich der beiden Erkenntnisvermögen ist bei letzterem bedingt durch die äussere Form des Dinges, nicht durch die seinem Begriff entsprechende Natur oder Konstitution desselben; beim Organischen dagegen liegt das, was jenen Kontakt bedingt, eben in dieser Konstitution selbst, also nicht in der äusseren Erscheinung des Dinges, sondern in der ganzen Art und Bestimmtheit seines konkreten Daseins, in seiner unter der Oberfläche befindlichen realen Beschaffenheit. Daher besitzt jenes nur formale, dieses aber materiale Zweckmäßigkeit.

Unter den verschiedenen Grundgedanken der Kantischen Spekulation war es nun dieser, welchen Goethe seiner eignen Ansicht vom Wesen der Erkenntnis als der Einheit von Anschauung und Denken am nächsten verwandt fühlte. Das Eigentümliche der künstlerischen Auffassung, welche das begriffliche Wesen der Sache in einem Komplex anschaulicher Formen versinnbildlicht, erschien ihm hier auch für die oberste Stufe des Naturlebens als durchgreifend aufgewiesen. Und unter der Wirkung dieses Eindrucks war er von vornherein geneigt, auf die von Kant hervorgehobene Ueber-

einstimmung der beiden Arten von Erkenntnisobjekten mehr Gewicht zu legen, als auf die daneben betonte Verschiedenheit. Der bezügliche Gegensatz überbrückte sich ihm durch den Umstand, dass er nicht nur das Schöne und das Kunstwerk, sondern auch das Naturding als solches als den anschaulichen Ausdruck einer Idee betrachtete, und ihm somit beides unter den Begriff des Symbolischen fiel. Darum ist ihm das, was den Stil des Künstlers, und das, was die Erfassung des Wesentlichen am organischen Naturwesen bedingt, im Grunde ein und dasselbe. Von jenem, wie von diesem gilt für ihn, dass es auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis ruhe, „auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbarer und greifbarer Gestalt zu erkennen“\*). Demgemäss las er aus der Kritik der Urteilskraft selbst die Ansicht heraus, „ein Kunstwerk solle wie ein Naturwerk, ein Naturwerk wie ein Kunstwerk behandelt und der Wert eines jeden aus sich selbst entwickelt, an sich selbst betrachtet werden“ (25,107 f.). Dabei überhörte er allerdings das, was bei Kant als Grundton der ganzen Erörterung durchklingt, den Gedanken, dass die Zweckmässigkeit immer nur als „regulatives“, nicht aber als „constitutives“ Prinzip zu gelten habe. Sie bezeichnet für Kant einen Gesichtspunkt, der für unsre Auffassung der Natur unausweichlich ist und worin sich die sinnliche und die geistige Auffassungsweise der Dinge zur Einheit verschmelzen, der aber nichts zur wissenschaftlichen Erforschung ihrer Technik beitragen kann. Denn diese bleibt immer gebunden an die Aufhellung der Kausalzusammenhänge, die auch da ihr Recht behält, wo es sich darum handelt, die Entstehung einer sich als zweckmässig darstellenden Naturform zu begreifen. Für Goethe dagegen liegt die Zweckmässigkeit im Wesen des Naturwirkens selbst, und zwar

---

\*) Vgl. R. Steiner, Goethes Weltanschauung (Weim. 1897) S. 81.

kraft der darin waltenden „Idee“, deren „symbolischer“ Ausdruck eben dasjenige bildet, was wir die Zweckmässigkeit des Naturgebildes nennen. Das Gemeinsame also in der ästhetischen und teleologischen Betrachtungsweise der Dinge, worauf Kant hingewiesen hatte, beruht nach seiner Ansicht nicht in erster Linie auf einer Eigenart des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern auf einer im Wesen der Dinge selbst liegenden Grundbestimmung, derzufolge im Wesen und Wirken der Kunst und des Künstlers nur auf höherer Stufe sich dasselbe bethätigt, was im Grunde des Naturprozesses waltet, das symbolische sich zum Ausdruck Bringen der Idee in der Erscheinung.

4. Die Eigentümlichkeit der Goetheschen Ansicht vom Wesen und der Tragweite der Erkenntnis bekundet sich nun auch in demjenigen, was er über die Methode des wissenschaftlichen Verfahrens zu sagen weiss, und zwar hauptsächlich betreffs der Eigenheit und des Wertes ihrer beiden allgemeinsten und entgegengesetzten Bestandteile, nämlich der analytischen und der synthetischen Betrachtungsweise der Dinge. Die erstere sucht bekanntlich das Wesen eines gegebenen Ganzen aus der Beschaffenheit und Zusammensetzung der Teile, die andere dagegen das Verhältnis und die Wirkungsweise der Teile aus dem ihnen vorausliegenden und vorausgesetzten spezifischen Wesen des Ganzen abzuleiten; zum wirklichen Erfassen aber des Wesentlichen und wahrhaft Gesetzmässigen im Naturprozess wie im Geistesleben können beide nur in ihrem gegenseitigen Zusammenwirken und auf einander Hinblicken gelangen. Die Thatsächlichkeit dieses Verhältnisses erkennt Goethe an. Auch in ihr erblickt er aber das subjective Gegenbild einer wesentlichen Eigentümlichkeit der Natur selbst: Was uns als ein Phänomen be-  
gegnet soll, muss „entweder eine ursprüngliche Ent-

zweigung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweigung gelangen könne, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, . . . das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind“ (35, 275 f.). Auch darüber ist Goethe sich klar, dass anderweitige methodische Gegensätze, wie der von Induktion und Deduktion, Beobachtung und Theorie, Erfahrung und Idee nichts anderes als Erweiterungen und Vertiefungen des eben bezeichneten Verhältnisses sind. Die Hauptbedeutung aber liegt ihm (mit Recht) auf der Seite des Synthetischen, weil das blosses Analysieren und Unterscheiden schliesslich doch nichts zu erklären vermag ohne das stetig nebenhergehende zusammenfassende Begreifen. „Ist das ganze Dasein ein ewiges Trennen und Verbinden, so folgt auch, dass die Menschen im Betrachten des ungeheuren Zustandes bald auch trennen, bald verbinden werden“ (19,198). Nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft. Aber eine Idee, ein Begriff, kann der Beobachtung zu Grunde liegen, die Erfahrung befördern, ja das Finden und Erfinden begünstigen“. „Was ist eine höhere Synthese als ein lebendiges Wesen? Und was haben wir uns mit Anatomie, Physiologie und Psychologie zu quälen, als um uns von dem Komplex nur einigermassen einen Begriff zu machen, welcher sich immerfort herstellt, wir mögen ihn in noch so viele Teile zerfleischt haben.“ „Eine grosse Gefahr, in welche der Analytiker gerät, ist deshalb die, wenn er seine Methode da anwendet, wo keine Synthese zu Grunde liegt . . . denn im Grunde treibt er doch eigentlich sein Geschäft, um zuletzt wieder zur Synthese zu gelangen. Liegt aber bei dem Gegenstand, den er behandelt, keine zum Grunde, so bemüht er sich vergebens, sie zu entdecken“. Da-



gegen, wer von der Idee ausgeht, weiss „einen Hauptbegriff zu fassen, dem sich die Erfahrung nach und nach unterordnet“ (34,143 f. 148). Eine besonders anschauliche und bedeutsame Darstellung des bezüglichen Gegensatzes fand Goethe nachmals in dem Streite der Methoden von Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire hinsichtlich des Wesens der zoologischen Organismen. „Jener geht aus dem Einzelnen in ein Ganzes, welches zwar vorausgesetzt, aber als nie erkennbar betrachtet wird; dieser hegt das Ganze im innern Sinne und lebt in der Ueberzeugung fort, das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden“ (34,146 f.). Und Goethe steht, wenn einmal es sich hierbei um einen Streit handeln soll, auf der Seite des Synthetikers. Trennen und Zählen „lag nicht in seiner Natur“. Seine Art, die Gegenstände der Natur zu sehen und zu behandeln schreitet „von dem Ganzen zum Einzelnen, vom Totaleindruck zur Behandlung der Teile“ fort (33, 328). Zu dem Gegensatz in der modernen Betrachtung der Organismen, der sich als der der physiologischen zu der morphologischen Erklärungsweise zum Ausdruck bringt, hat daher Goethe selbst schon, und zwar zu Gunsten der letzteren, persönlich Stellung genommen.

Der zusammenfassende synthetische Blick nun, vermöge dessen sich das genetische Grundverhältnis und der Wesenszusammenhang eines bestimmten Gebietes der Wirklichkeit intuitiv dem Geiste aufschliesst, bedeutet für Goethe überall das abschliessende Ergebnis und die eigentliche Frucht des vorhin (S. 21 f.) erörterten Normal- und Einheitsverhältnisses zwischen Denken und Anschauung. In ihm bekundet sich der wahre Wert des dort näher bezeichneten „gegenständlichen Denkens“. Goethe nennt seine Wirkung mit Vorliebe das Aperçu, und bestimmt seine Wirkung näher dahin, dass es dabei über den Denkenden wie eine Erleuchtung kommt und die Fülle des Einzelnen sich vor der geistigen An-

schauung wie von selbst gesetzmässig ordnet und ineinander greift. Es liegt darin „das Gewährwerden einer grossen Maxime, welches immer eine genialische Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauen dazu, weder durch Nachdenken, noch durch Lehre oder Ueberlieferung . . . Ein solches Aperçu giebt dem Entdecker die grösste Freude, weil es auf originelle Weise nach dem Unendlichen hindeutet“ (23,18). Denn es ist immer ein Gewährwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zu Grunde liegt, das „bis in's Unendliche fruchtbar ist“. Es ist das Vermögen, kraft dessen dem Genie ein Fall für tausend gilt, indem er sich, wie einst Galilei, aus den schwingenden Kirchenlampen die Lehre des Pendels und den Fall der Körper entwickelt (36,160). Wer es besitzt, bekommt gelegentlich zu erfahren, „dass die Natur kein Geheimnis habe, was sie nicht irgendwo dem aufmerksamen Beobachter nackt vor das Auge stellt“ (27,10). Es ist, für Goethe im Grunde gesehen, die bedeutende Ausübung, Bethätigung des originalen Wahrheitsgefühls, das, im Stillen längst ausgebildet, unversehens und mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt; noch bestimmter „eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung giebt“. Welt und Geist, die beiden Entgegengesetzten, kommen in ihm zum Kontakt; es ist ein Konflikt d. h. ein fruchtbares Zusammentreffen der Denkkraft mit dem Anschauen und als solche „eine aus dem innern Menschen sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt“ (19,196). Es tritt ein, sobald man in einem rein klassischen Beispiel durch die individuelle Hülle hindurch das Typische durchleuchten sieht, ist somit eine Bethätigung der geistigen Kraft, im Aeussern nicht lediglich das Aeussere zu sehen, sondern es als die Bekundung einer alle Aeusserlichkeiten zusammenhaltenden und von Grund aus um-

fassenden innern Lebenspotenz zu betrachten, und somit von jedem Punkte des Aeusseren her den Blick auf das im Innern waltende Wesen zu gewinnen. „Alles wahre Aperçu kommt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist ein Mittelglied einer grossen produktiv aufsteigenden Kette“ (19,227). Allerdings behält es dabei immer „eine esoterische Eigenschaft: im Ganzen lässt sich's aussprechen, aber nicht beweisen, im Einzelnen lässt sich's wohl vorzeigen, doch bringt man es nicht rund und fertig“ (33,252). So erschloss sich für Goethe das typische Wesen des Italischen in Sizilien: „Italien ohne Sizilien macht gar kein Bild in der Seele; hier ist der Schlüssel zu Allem“ (24,239). In demselben Sinne wird ihm die geistige Anschauung des Wesens und Bildungsgesetzes der Pflanzen „Modell und Schlüssel“ für das Wesen der Pflanzenentwicklung und von da aus der Naturentwicklung überhaupt, und weiter die menschliche Figur das A und O, die Erkenntnis aller Dinge (ebd. 308. 385). Im frohen Bewusstsein dieser Kunst schreibt er einmal an Jacobi (5. V. 86), diesen habe Gott mit der Metaphysik gestraft und ihm einen Pfahl in's Fleisch gesetzt, ihn selbst dagegen mit der Physik gesegnet, damit es ihm im Anschauen wohl werde. Und als Schiller gelegentlich im Anfang ihrer näheren Bekanntschaft ihm zu der anschaulichen Darstellung des Wesens der Urpflanze den Einwand macht, das sei keine Erfahrung, sondern eine Idee, erwidert er aus dem gleichen Gefühl eines wertvollen Besitztums heraus: Das könne ihm nur lieb sein, dass er Ideen habe und sie sogar mit Augen sehe (27,311).

5. Das geistige Anschauen, der synthetische Blick und das Aperçu sind nach alledem in der Hauptsache nur gradweise verschiedene Bekundungen eines und desselben Vermögens, nämlich der Fähigkeit, in der Mannigfaltigkeit des Erscheinenden das zu erfassen, was als

Offenbarung des Wesens oder der Idee zu betrachten ist. Man erschaut vermittelt ihrer den normalen Zusammenhang des Seins und Werdens, das einheitlich Gesetzmässige, was als der rote Faden der Entwicklung sich durch die Vielheit der Teile des Gegebenen, der Exemplare einer Gattung, der successiven Stadien eines Geschehens in Natur oder Leben hindurchzieht. Für das Objekt dieser Art des Anschauens bedient sich Goethe mit Vorliebe des Ausdrucks *Urphänomen* und bezeichnet damit einen Sachverhalt, worin für ihn der eigentliche Schwerpunkt sowohl für die Naturbetrachtung, als auch, wie wir noch sehen werden, für die Dichtung gelegen ist. Rein naturwissenschaftlich bestimmt kennzeichnet sich das *Urphänomen* als ein notwendiger Zusammenhang von Elementen der Wahrnehmungswelt, der für ein bestimmtes Gebiet der Wirklichkeit, für eine bestimmte Gattung der Dinge typisch ist und sich dann in der Form eines Gesetzes aussprechen lässt. Das ausgeführteste Beispiel dazu ist bei Goethe im Gebiete der Pflanzen das Gesetz der Metamorphose. Als das Wesen, die Idee der Pflanze, als die „Urpflanze“ ergibt sich diesem zufolge die geistig-anschauliche Erfassung eines für alle Pflanzen typischen Wachstumsprozesses, kraft dessen ein Grundorgan, nämlich das Blatt mit dem Knoten sich in den alternierenden Prozessen der Ausdehnung und Zusammenziehung successiv zu den anscheinend so verschiedenartigen Organen des Kelches, der Blumenkrone, der Staubgefässe und schliesslich der Frucht und des Samens um- und fortbildet\*). Für die tierischen Organismen mit Einschluss des Menschen kommt man auf das *Urphänomen*, soweit es Goethe hier überhaupt zu bestimmen unternommen hat, vermittelt des Gedankens, dass die Verschiedenheit in dem anatomischen Bau der Tiere

---

\*) S. u. Kap. 2 § 8.

aufzufassen sei als die durch die Unterschiede der Lebensweise, Wohnorte, Nahrungsmittel bedingten Modifikationen eines gemeinsamen Bauplans oder Typus, der sich in besonders charakteristischer Weise namentlich in der Umformung der Wirbelknochen zu den das Gehirn umschliessenden Schädelknochen anschaulich macht. Im Gebiete des Unorganischen ist für Goethe namentlich in der Geognosie dem menschlichen Geiste eine herrliche Pflegerin fortbildender Anschauung eröffnet, die sich bei manchen wahrhaft berufenen Beobachtern oft zu einer wundersamen Höhe steigert und sie in dem naturgemässesten Sinne fernsehend macht. „An einer kleinen, abgerissenen Stelle eines Gehänges, in der Finsternis einer engen Kluft, eines Steinbruchs, eines Bergwerks sehen sie Schichtungen und Gänge des Gebirgs weit nach allen Himmelsgegenden hin streichen und fallen, ahnen den Ausgang einer Formation oder erkennen jenseits eines weiten Thals ihren durch einen Strom unterbrochenen Fortgang . . . Es ist dann erfreulich, in der idealen Darstellung der Fortganglinien, nach welchen der Geognost im Geiste seinen Gegenstand von dem Punkte der Beobachtung aus weiter verfolgt, eine Stütze der Anschauung zu erhalten“ (33, 432). Goethe selbst versucht sich in der Bethätigung dieses Blickes, wenn er auf diesem Gebiete der Gestaltung unorganischer Massen die Tendenz zuschreibt, sich in mannigfaltigen Richtungen zu trennen, „so dass Parallelepipeden entstehen, welche wieder in der Diagonale sich zu durchschneiden die Geneigtheit haben.“ Er veranschaulicht sich das durch die Fiktion, dass ein Gitterwerk durch sie durchgehe, „und zwar sechsseitig, wodurch soviel einzelne Körper abgeschnitten werden, kubisch, parallelepipedisch, rhombisch, rhomboidisch, säulen- oder plattenförmig, welche Art es auch wäre.“ Die zufolge dieser „ideellen Trennung“ als möglich denkbaren („intentionierten“) Sonderungen können dann

freilich nur teilweise, je nach Beschaffenheit der darauf wirkenden Massen und Kräfte zur wirklichen Erscheinung kommen. Die Anschaulichkeit aber der begrifflichen Vorstellung eines solchen Urphänomens ist so gross, dass sie sich sogar durch den Zeichner darstellen lässt, der sonach das Unsichtbare durch das Sichtbare sich verdeutlicht (33, 448 f.). Ein solches geistig-anschauliches Grundverhältnis konstruierte sich Goethe dann auch in der Meteorologie, in der Art, wie er hier die raumerfüllende Atmosphäre sich einerseits von den Wirkungen der Schwere, andererseits von denen der Wärme, also durch die Gegensätze von Anziehung und Ausdehnung modifiziert vorstellt (33, 66). In der Farbenlehre ferner beruht ihm die Anschaulichkeit des Urphänomens auf dem Gegensatz von Licht und Finsternis, wie er sich an einer mehr oder weniger durchsichtigen Materie zur Wirkung bringt. Das Hinüberspielen dieser Anschauungsweise aus dem Naturwissenschaftlichen in's Dichterische bekundet eine Aeusserung wie die: „Der Magnet ist ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Uebrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen“ (19, 172 f.) — in Verbindung mit dem Spruche: „Magnetes Geheimnis, erkläre mir das! Kein grösser Geheimnis als Lieb' und Hass“ (2, 317), — zwei Worte, deren gedanklicher Zusammenhang in der Ueberzeugung liegt, dass eine Erklärung des Urphänomens selbst noch suchen zu wollen vergeblich sei, aber auch unnötig: das anschauliche geistige Erfassen eines letzten Thatbestandes der Wirklichkeit kann und soll selbst lediglich zur Aufhellung anderer dazu in Beziehung stehender oder ihm analogen Erscheinungen dienen. Daher ist ein einzelner Fall, woran das Urphänomen rein hervortritt, tausende wert (36, 154), und im Sinne dieser Ansicht sagt einer der Goethe'schen Sprüche: „Was ist das Allgemeine?“

Der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle“ (19, 195). „Das Urphänomen ist ideal, als das letzte Erkennbare, real als erkannt, symbolisch, weil es alle Fälle begreift, identisch mit allen Fällen“ (W II, 11, 161). Andererseits liegt auf der Hand, dass dessen ungeachtet jedes Einzelne das Allgemeine des Typus immer nur in einer bestimmten Besonderheit darstellt, daher Goethe unbeschadet der eben hervorgehobenen Identität den Typus gelegentlich doch auch als ein Gesetz bezeichnen könnte, „von dem in der Erscheinung nur Ausnahmen aufzuweisen sind“.\*) „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre“ (ebd. 198). Das Urphänomen ist für Goethe thatsächlich die Grenze der Erkenntnis, und zwar sowohl gegenüber den noch darüber hinausliegenden Abstraktionen der Metaphysiker, wie andererseits auch angesichts der innerhalb der Natur selbst noch hinter dasselbe strebenden mechanischen Hypothesen der Physik. Beiden Richtungen gemeinsam gilt die Zurechtweisung bei Eckermann (G 7, 21): „Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen, und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden; ein Höheres kann es ihm nicht gewähren und ein Weiteres soll er nicht dahinter suchen.“ Er gleicht sonst den Kindern, die den Spiegel umwenden, um zu sehen, was auf der andern Seite ist. „Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein grosser Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere, oder innerhalb einer hypothetischen Beschränkung meines bornierten Individuums“ (19, 199). Gegen die Natur sind wir schon weit genug vorgedrungen mit den Urphänomenen, „welche wir in ihrer unerforschlichen Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht anschauen und uns

---

\*) An Joh. Müller 1829. JB IV, 410.

sodann wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen wenden, wo das in seiner Einfachheit Unbegreifliche sich in tausend und aber tausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderlichkeit unveränderlich offenbart“ (33, 378). Darum: „Das Höchste wäre, zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik“ (19, 198).

Das Urphänomen bezeichnet für Goethe die naturgemässe Weise, wie in einem bestimmten Gebiete der Erfahrung die Idee sich den Menschen an der Hand seines normalen Sinnes- und Geistesvermögens anschliesst. Und die Bedingung für die Normalität seiner Auffassung liegt ausschliesslich in diesen beiden Seiten seiner Erkenntnisfähigkeit; sie kann durch Herbeiziehung künstlicher Mittel, wie Instrumente u. dgl. nicht gesteigert werden. Insbesondere kann das ihm innewohnende Vermögen, die Aufeinanderfolge der Thatsachen vermittelt des Causalitätsbegriffs in gesetzmässige Beziehungen zu bringen, schliesslich auf nichts anderes hinauskommen, als auf die Erfassung der typischen Art und Weise, wie in einem bestimmten Gebiete der Natur bestimmte Erscheinungen als Wirkungen, bestimmten anderen als ihren Ursachen und umgekehrt zugeordnet sind. Beide zusammen, Ursache und Wirkung, „machen das unteilbare Phänomen“. In diesem Sinne ist für Goethe die Zurückführung von dieser auf jene bloss ein „historisches“ d. h. den in Gemässheit des Urphänomens thatsächlich vorliegenden Hergang und Sachverhalt beschreibendes Verfahren (19, 134. 175).

Goethes Ueberzeugung von der Giltigkeit und ausschlaggebenden Bedeutung der dem normalen menschlichen Sinnesvermögen zugänglichen Urphänomene ist so stark, dass er auch die Methoden der Wissenschaft nur insoweit anerkennt, als sie ihm diesen festen Punkt der Erkenntnis nicht von der Stelle rücken. In diesem



Sinne macht er es namentlich der Physik zum Vorwurf, sie verlocke mit ihren ausgeklügelten Experimenten nur zu leicht zu solchen Auffassungen der Grundvorgänge, die der unmittelbaren Bezogenheit auf das normale menschliche Wahrnehmungs- und Anschauungsvermögen entbehren und infolge dessen das Urphänomen durch künstliche und von der naturgemässen geistigen Anschauungsweise abseits liegende Hypothesen verdecken. „Mikroskope und Fernröhre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn“, wenschon ihre Unentbehrlichkeit nicht geleugnet werden soll. „Der Mensch an sich selbst, sofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der grösste und genaueste Apparat, den es geben kann“ (19, 26. 186). Daher soll sich auch das Experiment, der Versuch nie ausschliesslich in's Objekt verlieren, sondern immer „als Vermittler von Objekt und Subjekt“ dienen (34, 74). Er ist nur insofern und insoweit erforderlich und berechtigt, als er das unmittelbar Wahrgenommene durch eine stetige Reihe von Modifikationen und Uebergängen variiert und vervielfältigt, und zwar von solchen, in denen ein durchgreifendes anschauliches Grundverhältnis bestimmter Faktoren innerhalb der Wahrnehmung, also immer unter Einbeziehung der natürlichen und normalen subjektiven Thätigkeit des betreffenden Sinnesorgans selbst als Grundgesetz und Norm für die einzelnen wahrgenommenen Erscheinungen des betreffenden Gebietes heraustritt. Er soll, kurz gesagt, den grundwesenhaften Sachverhalt nicht sowohl im Sinne eines quantitativen, als vielmehr eines qualitativen Verhältnisses bestimmen. Das Urphänomen soll immer und überall Ur-Phänomen und als solches an der Hand der natürlichen und normalen sinnlichen Empfindungsweise vorstellbar bleiben. Theorien, welche als Grundvorgang ein unanschauliches, rein quantitativ bestimmtes, abstrakt mechanisch-mathematisches Zusammenwirken von Elementen hinstellen, von dem aus

die Brücke fehlt zu der Art und Weise, wie die in dem bezüglichen Gebiete hervortretenden Erscheinungen sich dem Sinnesorgan als bestimmte Qualitäten kundgeben, können nicht beanspruchen, das „empirische Phänomen“ auf das wissenschaftliche oder reine zurückzuführen (W II, 11 S. 38 ff.). Der Wert der Mathematik liegt für Goethe nicht sowohl in dem Dienste, welchen sie der Physik als Unterlage für ihre Hypothesen, als vielmehr (wie einst bei Platon), in demjenigen was sie als ein besonderes und eigenartiges Gebiet des abstrakten Denkens leistet (19, 198). Es kommt für ihn überhaupt schliesslich nicht darauf an, dass lediglich nach Ursachen als solchen gefragt wird, sondern nach denjenigen Bedingungen, unter denen die Phänomene eben erscheinen (ebd.). Man soll nicht ein „isoliertes“ d. h. von der Bedingtheit durch die normale Sinneswahrnehmung losgelöstes Faktum, wie etwa die Zerlegung des weissen Lichtstrahles vermittelt des Prisma „mit seiner Denk- und Urteilskraft unmittelbar (also unter Ausschaltung der Mitwirkung des gewöhnlichen Empfindungsvorgangs) zu verbinden suchen“, sondern Reihen von aneinander grenzenden Versuchen herstellen, die alle zusammen „nur eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten“ und dadurch eine „Erfahrung höherer Art“ darstellen (34, 81). Etwas Derartiges glaubt er selbst durch seine Erklärung der Farbenempfindungen geleistet zu haben, indem er durch eine zusammenhängende Reihe von Versuchen die Modifikationen feststellte, welche die für die Thätigkeit des Auges gegebenen gegensätzlichen Qualitäten von hell und dunkel unter der Mit- und Gegenwirkung getrübler Medien erfahren. In der dadurch bewirkten Illustration des qualitativen Verhältnisses jener drei Faktoren in ihrer direkten Bezogenheit auf das empfindende Auge lag für ihn das Urphänomen, demgemäss sich für „der Begriff und das Wesen der Farbe bestimmte.

6. Mit dieser sach- und zielbewussten Opposition gegen das physikalische Verfahren in der Naturerklärung sind wir nun aber bei Goethe lediglich an dem Punkte angelangt, in welchem er, der Dichter, aus seiner Grundanschauung vom Wesen der Welt wie der Erkenntnis die letzten Konsequenzen zur Geltung bringt. Alles nämlich, was wir bisher als das Eigentümliche seiner Erkenntnislehre darzustellen hatten, sowie auch alles Andere, was noch weiterhin als seine originale Ansicht über das Wesen der Natur und des Menschen hervortreten wird, ist in der Wurzel bedingt von dem einen inhaltlich wie methodisch grundlegenden Gesichtspunkt der Goethe'schen Weltanschauung, der da liegt in der Ueberzeugung, dass der Ausgangs- und Zielpunkt aller Weisheit, der theoretischen so gut wie der praktischen gegeben sei in der Frage von der Beschaffenheit und dem Werte des menschlichen Lebens. Dasjenige Gebiet der Wirklichkeit, an welches der Dichter in erster Linie sich gewiesen sieht, wird auch als mass- und richtunggebend betrachtet für den Forscher und Denker. Wenn der objektive Wahrheitsgehalt der Welt am Ende doch eben nur einer sein kann, so muss er sich schliesslich in einer Art und Weise ergründen und aussprechen lassen, die den verschiedenen Interessen des Dichters und Denkers gemeinsam Genüge zu thun vermag. Und die Grundlage hiezu ist gegeben in der Betrachtung des obersten und höchsten Bereiches innerhalb des Weltgeschehens, also in der anschaulichen Erkenntnis der Grundformen und Normalgestaltungen des menschlichen und weiterhin überhaupt des allgemeinen Lebens. In rückdeutender Betrachtung von den hier waltenden Formen und Normen aus muss sich auch das Verständnis aller sonstigen Inhalte des Daseins erschliessen lassen. Und dies muss um so eher ausführbar erscheinen, je deutlicher das natürliche und das geistige Leben als durch einen ge-

netischen Zusammenhang verbunden und auf einander hinweisend sich herausstellen. Daher bedeutet es für Goethe wenig, sich in abstracto um Erkenntnis von Möglichkeit und Tragweite des Wissens zu bemühen, wenn man die Hinweise nicht beachtet, welche das konkrete Leben selbst für die Richtung und das Gelingen der Erkenntnis giebt. „Manches können wir nicht verstehn. Lebt nur fort, es wird schon gehn!“ (2, 352). Und für die hier gegebenen Probleme soll das letzte Wort die Erfahrung haben, die hervorgeht aus der lebendigen persönlichen Teilnahme am Inhalte dieses Lebens selbst, wenn auch nicht ohne Mitwirkung des aufgeschlossenen spekulativen Interesses. Der Schwimmer im Strom des Lebens soll mit kräftigem Arm dessen Wogen teilen, aber zugleich ein offenes Ohr haben für ihr Rauschen und einen durchdringenden Blick für ihren Grund. Das erste Erfordernis zur Weisheit ist ein freier, froher Mut und die Fähigkeit, „im Ganzen, Guten, Schönen resolut zu leben“ (1, 81). Goethes Gedichte und Dramen sind voll von Aufrufen zu solcher thatkräftigen Freudigkeit, die alle auf das Eine hinauskommen, was die Erscheinung des himmlischen Knaben dem Schatzgräber zuruft: „Trinke Mut des reinen Lebens“, mit dem bedeutungsvollen Zusatz: „Dann verstehst du die Belehrung“. Diesen Zusatz muss man in alle jene Ermahnungen hineinhören, um sie vollständig zu verstehen; ebensowohl in den Zuruf an „Schwager Kronos“: „Frisch, holpert es gleich, über Stock und Stein Rasch in's Leben hinein!“, wie etwa in die von entgegengesetzter Stimmung getragenen Worte der Iphigenie: „Frei atmen macht das Leben nicht allein“, nur „ein fröhlich selbstbewusstes Leben“ sei des Lebens wert.

Das Verständnis aber des menschlichen Lebens liegt nun für Goethe in theoretischer Beziehung ebenfalls in der Fähigkeit, innerhalb der verflochtenen

Fülle seiner Erscheinungen den anschauenden Blick zu gewinnen für die primitiven Grundformen, die typischen Gestaltungen und die natürlich-normalen Gebilde menschlicher Daseins- und Bethätigungsweise. Es handelt sich auch in dem menschlich-sozialen Gebiete der Wirklichkeit um die Erkenntnis der Urphänomene. Diese gilt es vor allem in plastischer Klarheit und Bestimmtheit aufzuzeigen, und zu dieser Aufgabe fühlt Goethe in erster Linie sich selbst in seiner Eigenschaft als Dichter und Künstler berufen. Was der Dichter darstellt, sind, wie er an Schiller schreibt (17. VIII. 97), „eminente Fälle, die in der charakteristischen Mannigfaltigkeit als Repräsentanten von vielen andern dastehen und somit eine gewisse Totalität in sich schliessen.“ Das eigentliche Leben der Kunst ist zwar die Darstellung des Besonderen, dieses aber als Repräsentant des Allgemeinen, als Vertreter einer ganzen Klasse von Erscheinungen. Sie bringt in jedem Individuum neben der spezifischen auch die typische Seite zur Auffassung, und vermöge dieser Bethätigung ist auch der Dichter ein Darsteller des Wahren. Das Wahre lässt sich, ebenso wie das Göttliche, eben auch hier niemals direkt erfassen, sondern immer nur in der Art, wie es sich in einem bestimmten Typus innerhalb der Natur oder des Lebens gleichsam symbolisch zum Ausdruck bringt (34, 47). „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Zur anschaulichen Erläuterung dieses Standpunkts in Bezug auf das Menschenleben verhilft uns in erster Linie das Eigenartige der Goetheschen Poesie selbst. Eine ihrer unmittelbarsten Wirkungen besteht in dem Zauber, womit sie uns überall (mit V. Hehns Worten\*) in idealen Umrissen die beharrende Naturgestalt unseres Geschlechts vor Augen führt, die substanziellen Lebensformen menschlicher Gemeinschaft, die Naturformen des menschlichen Lebens, von denen der Einzelne

\*) Hehn, Gedanken über Goethe, Berl. 1887, S. 186.

auch bei kräftigster Individualität überall gehalten und getragen erscheint. Das Normale und Typische im Wesen der Familie, des häuslichen Lebens, der primitiven menschlichen Beschäftigung, Anstrengung und Befriedigung, in Recht und Staat, Krieg und Frieden, Religion und Sitte, im theoretischen wie im praktischen Wirken, — alles das und was sonst noch hierher gehört, tritt uns in Goethes Dichtung aus den verschiedenen Zeitaltern in der gleichen plastischen Reinheit und Klarheit, ja Verklärtheit entgegen, als die Grundformen des menschlich-sozialen Lebens, von denen aus dieses sich ewig von neuem zu verjüngen berufen ist. Und es bekundet sich in dieser dichterisch abgeklärten Darstellung zugleich in seinem unmittelbaren Werte. Er beruht in dem Gefühl für das was Schiller\*) als das Anziehende des Naiven in der Natur kennzeichnet: wir lieben darin „das stille, schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eignen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.“ Das Einzelne und Individuelle ist auf Grund dessen hier, wie schon bei Homer immer auch das Typische. Aus dem ehrwürdigen Richter in Hermann und Dorothea spricht der Geist der Völkerführer, die Macht und Frieden gebietend die verzagende, immer unbillige und unbedachte Menge durch die Verbannung leiten. Im weiten Gegensatz dazu bietet uns im „Wanderer“ die Darstellung der jungen Frau mit dem Säugling unter dem Ulmenbaum das idyllische Bild ländlich-südlichen Daseins, das ohne Ahnung von den Zeugnissen historisch-künstlerischer Vergangenheit in dem Boden, auf dem es sich befindet, noch von der träumerischen Schönheit der umgebenden Landschaft in still-glücklicher Beschränktheit dahinfließt.\*\*)

\*) Ueber naive und sentimentalische Dichtung, WW. (Hempel) 15, 470.

\*\*) Vgl. Hehn a. a. O. S. 187, 197.

man denke an die Szene der Spaziergänger vor dem Thor im ersten Teil des Faust. In rascher Folge ziehen sie hier an uns vorüber, die echten und überall gleichen Typen des Volkslebens, wie es sich zeigt in der Erholung des Feiertags, angefangen von den Handwerksburschen, die dahin eilen, wo die hübschesten Mädchen, das beste Bier und Händel von der ersten Sorte zu haben sind, bis zu dem gelehrten Herrn, dem Doktor, der, mit seinem Famulus, ehrerbietig begrüßt des Weges daher kommt, — alles mit wenig Strichen nur eben hingeworfen und doch so plastisch und klar, wie eben „Naturformen des Menschenlebens“. Aber auch in durchsetzteren Verhältnissen überall, im Götz, im Werther, im Faust, Wilh. Meister, den Wahlverwandtschaften u. s. w. eine Fülle poetisch-plastischer Naturgestalten menschlicher Verhältnisse, die sich herausheben als die Urformen des sozialen Lebens, hingezeichnet analog der Weise, wie der Dichter in H. u. D. nach seinen eignen Worten „das rein Menschliche der Existenz einer kleinen Stadt in dem epischen Tiegel von den Schlacken abzuscheiden gesucht und zugleich die grossen Bewegungen und Veränderungen des Welttheaters aus einem kleinen Spiegel zurückzuwerfen getrachtet hat“ (an Meyer 5. XII. 96). Es liegt ein Stück Platonismus in dieser Seite der Goethe'schen Weltbetrachtung. Wer wie der Dichter die natürlich-objektiven Lebensformen in ihrer plastischen Reinheit und Verklärtheit aufzufassen versteht, schaut damit die Ideen der Wirklichkeit, und damit auch das worin der Wert des Gegebenen beschlossen liegt. Das Natürlich-Lebendige ist für den Dichter auch zugleich das Vollkommene. „Aller Zustand ist gut, der natürlich ist und vernünftig“ (2, 89). Und es ist ihm ein Zeichen von Schwäche und Verderbtheit, dem allem in voreiliger Befissenheit mit subjektiver Kritik auf den Leib zu rücken. „Weil die meisten Menschen selbst formlos

sind, weil sie sich und ihrem Wesen keine Gestalt geben können, so arbeiten sie, den Gegenständen ihre Gestalt zu nehmen, damit alles loser und lockerer Stoff werde, wozu sie auch gehören“ (17, 537).

In dem objektiven Schauen des Typischen, wie er es zunächst als Dichter dem menschlichen Leben gegenüber bekundet, ist Goethe sich bewusst das Gefundene zu haben, worauf die Einheitlichkeit der dem Menschen zugemessenen Erkenntnis beruht. Demgemäss liegt für ihn hier auch der Punkt, wo die verschiedenen Weisen, wie es dem Menschen natürlich und möglich ist, sich der Wahrheit zu bemächtigen, der dichterische und der wissenschaftliche Ausblick nach dem Kerne der Wirklichkeit, in Harmonie zusammentreffen. Die plastische Klarheit der Urphänomene, die dem Blicke des Künstlers Genüge thut, ist zugleich Gegenstand der forschenden und denkenden Betrachtung, insbesondere auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Methode ihrer Erschliessung ist in beiden Gebieten verschieden, ja entgegengesetzt: in dem einen ausschliesslich intuitiv und in der weiteren Ausgestaltung seiner Objekte wesentlich der Phantasie anheimgegeben; in dem andern vorwiegend gebunden an Beobachtung und daran anknüpfendes begriffliches Denken. Die Objekte aber zeigen in beiden dieselbe Eigenart: sie geben sich kund als die typischen Normalformen des Seins und Geschehens, die ihr Dasein und Wirken der Anschauung erschliessen. Daher: Wie das, was innerhalb der Menschenwelt dem Dichter- und Künstlerauge als Normal- und Grundform sich aufschliesst, auch dem Denker und Forscher als das zu gelten hat, worum es sich beim Erkennen in letzter Linie handelt, so soll der Naturforscher in dem, was er als gesetzmässig waltenden Zusammenhang der organischen und unorganischen Natur abzureichen trachtet, zugleich dem künstlerischen Blicke auf das Naturganze ein entsprechendes Objekt vor Augen stellen. Dies aber



kann er nur so, dass er die Grundvorgänge des Naturzusammenhangs aller Orten in ihrer unmittelbaren Bezogenheit auf das Bedürfnis und die Bethätigungsweise des Lebendigen erschaut. Deshalb eben ist für Goethe beispielsweise eine Optik und Farbenlehre unwahr, wenn sie sich, wie die überlieferte physikalische, in einer Welt von mechanisch-geometrischen Beziehungen abschliesst, ohne die durch die normale Thätigkeit des lebendigen Auges und die direkt für diese gegebenen Verhältnisse mit in Rechnung zu ziehen. Der Kern auch in der Natur ist „Menschen im Herzen“: er erschliesst sein Wesen nur der mit der Gesamtwirkung ihrer Erkenntniskräfte an ihn herantretenden Persönlichkeit, die also nicht bloss experimentiert, abstrahiert oder rechnet, sondern zugleich schaut und fühlt vermöge der normalen Bethätigungsweise ihrer gesunden Sinne.

Der tiefste Grund für diese Stellungnahme zum Problem der Erkenntnis und zugleich für die Energie, mit der Goethe sie behauptet, liegt nun weiter in einer Ueberzeugung, wodurch er sich mit den philosophischen Vertretern des Pantheismus, insbesondere mit Giord. Bruno und Spinoza zusammenfand. Wenn das Grundwesen der Welt und der Dinge folgerichtig ebensowohl wie in den Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge, auch in der lebendigen menschlichen Persönlichkeit waltend und wirkend anzunehmen ist, so wird dieses gemeinsame Band von Objekt und Subjekt der Erkenntnis nicht umhin können, in dem Bewusstsein von diesem auch die Bekundung des Wesens von jenem zu bedingen.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nie erblicken;  
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!“ (2, 364).

Das ist brunonisch gedacht und gesprochen, bezeichnet aber zugleich die Art, wie Goethe sich die abstrakte,

more geometrico einerschreitende Spekulation Spinoza's für sein individuelles Schauensbedürfnis gefühlsmässig zurechtlegte. Bei Spinoza findet man den Menschen als Einzelnen durchweg bedingt und getragen von dem allumfassenden Vollgehalt des Seins, aus dessen ewiger Notwendigkeit ihm Lust und Leid, Wissen und Handeln zuwächst, und in dessen Erkenntnis er seine höchste Aufgabe und damit zugleich sein Glück zu suchen hat, die Gemütsruhe, die ihm auf Grund der Vernunftanschauung, der *scientia intuitiva* vom Grundwesen der Wirklichkeit beschieden ist. Das Merkmal der Vollkommenheit, das für Spinoza wie für Goethe vom Begriffe des Seienden, als der absoluten Totalität in quantitativer und qualitativer Beziehung, untrennbar ist, bedingt im Sinne beider Denker auch die Möglichkeit einer zulänglichen Erfassung und Erschauung des Wesens oder der Idee des Wirklichen. Wenn nun auch in der Goethe'schen Welterkenntnis, wie wir noch sehen werden, der Intellektualismus keine so vorbehaltlose Stellung einnimmt, wie bei Spinoza, so liegt doch auch bei ihm das letzte und zuversichtlichste Wort der Erkenntnislehre in der Ueberzeugung, dass die Gesamtwirkung der Kräfte des normalpersönlichen menschlichen Wesens einen harmonischen Zusammenklang von Gefühl, Anschauung und Denken hervorzubringen im Stande ist, der innerhalb der durch die Subjektivität gesetzten Schranken als eine adäquate Erkenntnis des Weltwesens im Ganzen wie im Einzelnen zu gelten hat.

7. Goethe's Ansicht vom Wesen und Wert der Urphänomene hat Anspruch darauf, gleichviel wie man sich kritisch zu ihr stellen mag, den bedeutsamen Leistungen im Gebiet der Erkenntnislehre an die Seite gesetzt zu werden, die jede in ihrer Art die Untrennbarkeit von Denken und Anschauung in's Licht zu setzen bemüht sind. Ihre Haupteigentümlichkeit liegt in dem Ernst,

der hier mit dem Bestreben gemacht wird, das Wesentliche der künstlerischen Auffassungsweise für die Norm der Erkenntnis überhaupt mit zu seinem Recht kommen zu lassen. Zu dem wissenschaftlichen Erkenntnisstreben, welches verstandesmächtig auf Ermittlung möglichst ausgedehnter und sich gegenseitig ergänzender Kausalitätsreihen bedacht ist, steht das künstlerische, das die Bedingungen für das Dasein eines Gebildes in Natur und Leben vorwiegend in Gefühlswerten sucht, von vorn herein in einem Gegensatz. Ueber diesen strebt Goethe, der Dichter und Forscher, hinaus in dem Versuch, die kausale Begründung der Wirklichkeit überall in direkter Bezogenheit auf das normale sinnliche Wahrnehmungsvermögen des lebenden und fühlenden Subjekts zu halten. Zu einem durchgreifenden Erfolg dieses Unternehmens ist es freilich bis heute nicht gekommen, und die Lehre selbst wollte dazu in der Gestalt, die sie bei Goethe thatsächlich besitzt, noch nicht ausreichen. Sie bestimmt letzter Hand die Natur als eine Musterkarte typischer Gestaltungen und Vorgänge, die der direkten sinnlichen Wahrnehmung und weiter der von dorthier bedingten geistigen Anschauung gegenständlich sind, deren tieferer gemeinsamer Zusammenhang aber wissenschaftlich nicht weiter in Betracht zu kommen vermöge. Nur der Phantasie und dem Gemüt kann er in Ahnungen und Gefühlen sich mehr ankündigen als aufschliessen. („Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.“) Aus dieser Stimmung heraus rühmt Goethe z. B. an Platon die heilige Scheu, womit er sich der Natur nähert, die Vorsicht, womit er sie gleichsam nur umtastet und bei näherer Bekanntschaft vor ihr gleichsam wieder zurücktritt, jenes Erstaunen, das den Philosophen so gut kleidet (36, 79). Was in diesem Verhalten Wahres und Tiefes liegt, wird von dem ästhetisch-ethischen Kern unsres Wesens her immer wieder empfunden werden. Aber es besteht zu Recht auch ohne das bei Goethe daran anknüpfende

Bestreben, der wissenschaftlichen Naturbetrachtung auf ihrem methodisch vordringenden Wege an einer bestimmten Schicht dicht unterhalb der Oberfläche der Erscheinungen Halt zu gebieten und ihr damit den Versuch zu verwehren, den von dorthier unter sich enger verketteten Gruppen von Formen und Zusammenhängen noch eine gemeinsame Schwelle unterzuziehen. Denn ihre letzten grundlegenden Theorien und Hypothesen haben sich schliesslich ja doch immer nach Massgabe der normalen Inhalte der Erscheinungen und in durchgehender Anlehnung an diese „Urphänomene“ in ihren räumlichen, zeitlichen und überhaupt sinnenfälligen Verhältnissen herausgebildet und erhalten von hier aus aller Orten ihre Regulative und Direktiven. Und auch der gefühlsmässige Gewinn aus der in die Tiefe dringenden Naturbetrachtung kann durch die zunehmende Erfassung einer grundwesentlichen Einheitlichkeit des Naturganzen an der Hand des Einblicks in den durchgreifenden Kausalzusammenhang seiner Entwicklungsformen nicht abgeschwächt sondern nur verstärkt werden, eine Thatsache, die übrigens Goethe selbst, wo er nicht das Bedürfnis hat, sich polemisch gegen eine einzelne Theorie zu äussern, gern anzuerkennen bereit ist. Ausserdem deutet übrigens die Goethe'sche Lehre aus ihrem eigenen Inhalt heraus sowohl nach den empirischen, wie nach der spekulativen Seite hin über sich selbst hinaus. Je reicher und vielseitiger die Menge der Typen sich aufschliesst, mit je grösserem Recht der erkennende Mensch wie Faust dem Erdgeist gegenüber sich dafür dankbar zeigen darf, dass dieser die Reihe der Lebendigen an ihm vorbeiführt und ihn seine Brüder „im stillen Busch, in Luft und Wasser“ kennen lehrt, umso mehr wird sich auch das Verlangen regen, die zunächst zufällige Reihe der anschaulichen Objekte und Verhältnisse in eine notwendige Stufenreihe zu verwandeln. Es entspringt die Aufgabe,

sie in einen genetischen Kausalzusammenhang zu ordnen und letzten Endes nach dem zu fragen, was bereits A. Schopenhauer in der Vorrede zu seiner Erstlingsschrift (1816) zu der Goethe'schen Farbenlehre für nötig hielt, nämlich worin denn „der eigentliche Bindungspunkt“, das grundbedingende Wesen und Gesetz für diese ganze aufsteigende Stufenfolge liegt. Das Grundproblem des Wissens, das hiermit bezeichnet wird, ist aber der Art, dass es sowohl in metaphysischer, wie in empirischer Richtung einer Beantwortung bedarf. Die Geschichte einerseits der Philosophie, andererseits der Naturwissenschaft zeigt, dass es einer solchen auch zugänglich ist, wenn es auch bei der unendlichen Fülle der Wirklichkeit, gemäss dem Fortgange des Wissens, immer nur annähernd gelöst werden kann.

Der eigentliche Wert der Goethe'schen Lehre liegt in ihrer Tendenz als solcher. Sie bringt wieder einmal zum Bewusstsein, dass das erkennende und das wertsetzende, das theoretische und das ästhetische Erkenntnistreben gemäss dem Wesen der menschlichen Natur auf einander angewiesen sind und auch bei noch so grosser Differenz in Methoden und Resultaten schliesslich doch nach einer ihnen beiden gemeinsam Rechnung tragenden Gesamtanschauung des Wirklichen konvergieren. Sie ist der mit grosser Zielbewusstheit unternommene Versuch, dieses der menschlich-geistigen Natur wesenhafte und darum berechtigte Streben zur methodisch massgebenden Norm auch für das wissenschaftliche Verfahren der Naturerkenntnis zu erheben. Wenn ihr dies nun auch nicht in dem beabsichtigten Masse gelungen ist, so ist vielleicht die praktische Tragweite der hier zu Grunde liegenden Anschauung nach einer andern Seite hin um so höher anzuschlagen.

Das abgelaufene Jahrhundert, dessen erstes Drittel noch unmittelbar unter dem Zeichen Goethes stand, war ein Zeitalter des Uebergangs und mithin ein solches, das

die Wertschätzung der ruhenden Grundformen und Typen des Natur- wie des sozialen Lebens zurücktreten liess vor dem erwartungs- oder begehruungsvollen Ausblick nach neuen Errungenschaften und Gestaltungen, welche dann das Gefühl für Wesen und Wert des Gegebenen und seines natürlichen Mutterbodens in der Wurzel zu verändern schienen. Das private wie das öffentliche, das physische wie das geistige Leben stand und steht immer noch unter der Wirkung eines raschen Aufschwungs und Erfolgs der Technik; neue Probleme ferner des politischen und gesellschaftlichen Lebens wissen sich die allgemeine Beachtung teils zu gewinnen, teils zu erzwingen. Und auch die Gemütsseite des modernen Wesens zeigt die Eindrücke von mancherlei neuen Ausblicken in Ethik und Religion. Alles das hat für den Menschen unsrer Tage in sein Reflektieren und Handeln, soweit es sich über die ausschliesslich materiellen und individuell-egoistischen Gesichtspunkte zu erheben beffissen ist, eine Intensität gebracht, die es ihm über dem Drang und Zwang zum Schauen und Wirken nach aussen und zur rastlosen Bewährung physischer und geistiger Energie schwer macht, das ruhige Besinnen zu bewahren auf die stetig durchwirkenden Werte der anscheinend selbstverständlichen Grundlagen und Grundformen des ökonomischen, sozialen und sittlichen Daseins. In dem unbezwinglichen Streben und Recken nach der Höhe tritt man jeweilen den festen Boden, der uns trägt, teils verächtlich, teils ungeduldig mit Füssen. Es ist vielfach, als ob es für die geistige Regsamkeit nur noch Werkzeuge, aber keine Sonntagsstille geben dürfte. Eine Ausschliesslichkeit und Alleinherrschaft dieser Strömung würde der moderne Mensch auf die Dauer nicht ertragen, ohne in Abspannung und Erschlaffung, und damit in die Gefahr eines ideenlosen individuellen Genusslebens zu geraten. Unter den wohlthätigen Mächten aber, die ihn hiervor schützen können,

darf, wenigstens für den Bereich der deutschen Kultur, der nachhaltige Einfluss Goethes gerechnet werden, dem es gegeben war, das Eigenlicht in den beharrlichen Normal- und Grundformen des Natur- und Menschenlebens aller Orten zum Auf- und Durchleuchten zu bringen.

Goethe hatte das Verdienst, in Poesie und Wissenschaft von der Reflexion wieder auf das Schauen zurückzuweisen. Hierdurch bestimmt sich zugleich in der Hauptsache sein Verhältnis zu Schiller. Beide unterscheiden zwischen Schein und Wesen. Aber für Schiller (mit Kant) bekundet sich das Letztere unmittelbar ausschliesslich im Ethischen, zu welchem hin er zum Aufschwung aus der Erscheinungswelt beständig aufruft. Goethe seinerseits bedarf dieser besondern Kraftanspannung nicht; er ist in seiner betrachtenden, wie in seiner dichterischen Würdigung der Wirklichkeit im besten Sinne des Wortes „jenseits von Gut und Böse“. Er ruht hier in dem beglückenden Bewusstsein: „die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag“. Im Begriffe der Wirklichkeit als solcher schon liegt für ihn auch der der Vollkommenheit, und es handelt sich aller Orten nur darum, das wahre Wirkliche, „das alte Wahre“ anzufassen, um es aus den Umhüllungen, Verbrämungen und Verbiegungen seiner Erscheinungsweisen hervortreten zu lassen. Im Sinne dieser Ueberzeugung widmete er dem jungen Schopenhauer den Spruch:

„Wonach soll man am Ende trachten?  
Die Welt erkennen und sie nicht verachten“.

Was diese Stellung zur Wirklichkeit für seine praktische Lebensanschauung, sowie für die Bestimmtheit seines religiösen Bewusstseins bedeutete, wird sich in dem Verlauf unserer Darstellung zeigen.

---

von Stein, lässt sich verfolgen, wie von Anfang an die geologische und botanische Beschaffenheit des Bodens für ihn überall ein Problem abgibt. Zu den ersten Anfängen auch der zoologischen Studien hatte ihm die vielseitige Empfänglichkeit seiner Jünglingsnatur bereits in Strassburg verholten. Zu ihrer systematischen Wiederaufnahme veranlasste ihn dann die Anteilnahme, womit er eine Zeit lang Lavaters physiognomische Bestrebungen begleitete. Er begann von hier aus mit den grundlegenden anatomischen Disziplinen, der Knochen- und Bänderlehre. An der Hand seiner mineralogischen Interessen lässt er sich dann in Jena in die Chemie und Stöchiometrie einführen. Später, in Italien, wohin er mit ganz anderer Absicht gegangen war, regt ihn die fremde, weniger unterbrochene Vegetation an zu erneuten Reflexionen und Studien über die Urform der Pflanze. Sie begleiten ihn stetig trotz und neben seinem Schaffen an der Iphigenie, dem Tasso, der Nausikaa. In Padua, bei Betrachtung einer Fächerpalme wird ihm „der Gedanke immer lebendiger, dass man sich alle Pflanzengestalt vielleicht aus einer entwickeln könne“. In Rom ist er auf dem Wege, „neue, schöne Verhältnisse zu entdecken, wie die Natur solch ein Ungeheures, das wie nichts aussieht, aus dem Einfachsten das Mannigfaltigste, entwickle“; in Palermo ist er „dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation immer näher gerückt“. Im Oktober 87 endlich meldet er an Knebel: „Die Botanik übe ich auf Wegen und Stegen, . . . ich werde immer sichrer, dass die allgemeine Formel, die ich gefunden habe, auf alle Pflanzen anwendbar ist“.

2. Diese Aeusserungen entstammen derselben Zeit, in der Goethe die „Urform“ des italienischen Wesens in dem des sizilianischen gefunden zu haben sich bewusst war (S. 49). Man erkennt hier besonders deutlich, wie für sein gegenständliches Denken die Rich-



tung auf das Erfassen der typischen Formen in der Natur mit der auf ihr Gewährwerden im Menschenleben allezeit Hand in Hand geht. Hinsichtlich jener hatte er eine Zeit lang nichts Geringeres vor, als eine allgemeine Geschichte der Natur zu schreiben, die, ausgehend von der Geologie, vor dem geistigen Blick ein Bild der Erde sollte entstehen lassen (33, CLXX f.). Das successive Werden sollte heraustreten, die „uranfängliche Scheidung, das Werden im Scheiden und nach dem Scheiden“, worin auch z. B. der Granit noch auf einen vorausgehenden, wenngleich positiv nicht mehr erkennbaren Werdeprozess sich sollte zurückdeuten lassen. Im Organischen aber handelte es sich für ihn um das Gesetz der Metamorphose, demgemäss sich die verschiedenen Stadien und Formen der Entwicklung eines Lebewesens auseinander hervorbilden. Der organische „Bildungstrieb“, dessen Wesen im letzten Grunde unerkennbar ist, sollte sich in der Art, wie er sich im genetischen Prozess der organischen Formen zu Tage legt, bestimmen lassen. Ueberall gilt es, die „grosse formende Hand“, die sich selbst nicht unmittelbar erschauen lässt, in ihren nächsten Spuren zu fassen. Dabei ist Goethe der Ueberzeugung, „dass wenn wir bei der Betrachtung des Lebendigen nicht von der ursprünglichen Idee des Lebens, welche in unserm Innern sich frei und klar entfaltet hat, ausgehen, wir nimmer zur Anschauung des Lebens durch Abstraktion gelangen werden“ (St. I, 423). Das Leben bildet für ihn die Voraussetzung für die Entwicklung der Natur und für das wissenschaftliche sowohl wie poetische Begreifen ihrer Formgestaltungen. Es selbst erst aus einer atomistisch-mechanischen Theorie ableiten hiess ihm das Lebendige bei dem Toten suchen. Er bekennt sich ausdrücklich zur hylozoistischen Naturauffassung (25, 132 f.) und nennt, wo er dafür auf Autoritäten hinweist, Kant's Theorie der Materie als des Gleichgewichts entgegen-

von Stein, lässt sich verfolgen, wie von Anfang an die geologische und botanische Beschaffenheit des Bodens für ihn überall ein Problem abgibt. Zu den ersten Anfängen auch der zoologischen Studien hatte ihm die vielseitige Empfänglichkeit seiner Jünglingsnatur bereits in Strassburg verholfen. Zu ihrer systematischen Wiederaufnahme veranlasste ihn dann die Anteilnahme, womit er eine Zeit lang Lavaters physiognomische Bestrebungen begleitete. Er begann von hier aus mit den grundlegenden anatomischen Disziplinen, der Knochen- und Bänderlehre. An der Hand seiner mineralogischen Interessen lässt er sich dann in Jena in die Chemie und Stöchiometrie einführen. Später, in Italien, wohin er mit ganz anderer Absicht gegangen war, regt ihn die fremde, weniger unterbrochene Vegetation an zu erneuten Reflexionen und Studien über die Urform der Pflanze. Sie begleiten ihn stetig trotz und neben seinem Schaffen an der Iphigenie, dem Tasso, der Nausikaa. In Padua, bei Betrachtung einer Fächerpalme wird ihm „der Gedanke immer lebendiger, dass man sich alle Pflanzengestalt vielleicht aus einer entwickeln könne“. In Rom ist er auf dem Wege, „neue, schöne Verhältnisse zu entdecken, wie die Natur solch ein Ungeheures, das wie nichts aussieht, aus dem Einfachsten das Mannigfaltigste, entwickle“; in Palermo ist er „dem Geheimnis der Pflanzenzeugung und Organisation immer näher gerückt“. Im Oktober 87 endlich meldet er an Knebel: „Die Botanik übe ich auf Wegen und Stegen, . . . ich werde immer sichrer, dass die allgemeine Formel, die ich gefunden habe, auf alle Pflanzen anwendbar ist“.

2. Diese Aeusserungen entstammen derselben Zeit, in der Goethe die „Urform“ des italienischen Wesens in dem des sizilianischen gefunden zu haben sich bewusst war (S. 49). Man erkennt hier besonders deutlich, wie für sein gegenständliches Denken die Rich-

tung auf das Erfassen der typischen Formen in der Natur mit der auf ihr Gewährwerden im Menschenleben allezeit Hand in Hand geht. Hinsichtlich jener hatte er eine Zeit lang nichts Geringeres vor, als eine allgemeine Geschichte der Natur zu schreiben, die, ausgehend von der Geologie, vor dem geistigen Blick ein Bild der Erde sollte entstehen lassen (33, CLXX f.). Das successive Werden sollte heraustreten, die „uranfängliche Scheidung, das Werden im Scheiden und nach dem Scheiden“, worin auch z. B. der Granit noch auf einen vorausgehenden, wenngleich positiv nicht mehr erkennbaren Werdeprozess sich sollte zurückdeuten lassen. Im Organischen aber handelte es sich für ihn um das Gesetz der Metamorphose, demgemäss sich die verschiedenen Stadien und Formen der Entwicklung eines Lebewesens auseinander hervorbilden. Der organische „Bildungstrieb“, dessen Wesen im letzten Grunde unerkennbar ist, sollte sich in der Art, wie er sich im genetischen Prozess der organischen Formen zu Tage legt, bestimmen lassen. Ueberall gilt es, die „grosse formende Hand“, die sich selbst nicht unmittelbar erschauen lässt, in ihren nächsten Spuren zu fassen. Dabei ist Goethe der Ueberzeugung, „dass wenn wir bei der Betrachtung des Lebendigen nicht von der ursprünglichen Idee des Lebens, welche in unserm Innern sich frei und klar entfaltet hat, ausgehen, wir nimmer zur Anschauung des Lebens durch Abstraktion gelangen werden“ (St. I, 423). Das Leben bildet für ihn die Voraussetzung für die Entwicklung der Natur und für das wissenschaftliche sowohl wie poetische Begreifen ihrer Formgestaltungen. Es selbst erst aus einer atomistisch-mechanischen Theorie ableiten hiess ihm das Lebendige bei dem Toten suchen. Er bekennt sich ausdrücklich zur hylozoistischen Naturauffassung (25, 132 f.) und nennt, wo er dafür auf Autoritäten hinweist, Kant's Theorie der Materie als des Gleichgewichts entgegen-

gesetzter Kräfte und Schellings Lehre von der Weltseele (ebd. u. 27, 48). Er selbst besass sie jedoch vor aller Bekanntschaft mit diesen und ähnlichen Werken. Sie entspringt aus den tiefsten Wurzeln seines dichterischen, nach Leben und Lebensbethätigung dürstenden Wesens, schon zu der Zeit, als er (in Strassburg) das materialistische Système de la nature „grau, cimmerisch, totenhaft“ fand, so dass er es nicht hinauslesen konnte. Freilich war ihm dieses Leben damals und noch etwas später, in der Zeit der Anfänge des Faust und der Entstehung des Werther, noch etwas Dunkles. Unabgeklärtes und darum vielfach Unheimliches, ein wahl- und zielloser Wechsel von „Geburt und Grab, ein ewiges Meer“. Ihn beängstigt (im Werther) die verzehrende Kraft in der Natur, wodurch sich diese als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer bethätigt (14, 60). Aber schon in der ersten zusammenhängenden Aussprache über das Naturganze im Tiefurter Journal\*) klingen andere Töne. Die Natur „schafft ewig neue Gestalten; . . . Alles ist neu und doch immer das Alte; . . . jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff und doch macht Alles Eins aus . . . Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft . . . Sie macht Alles, was sie giebt, zur Wohlthat; denn sie macht es erst unentbehrlich . . . Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe . . . Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihr Ewigkeit. Sie ist gütig, . . . sie ist weise und still, . . . sie ist listig, aber zu gutem Ziele, und am besten ist's, ihre List nicht zu merken. Sie ist ganz und doch immer unvollendet. . . Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Termen, und ist immer dieselbe“ (34, 71 f.). Man erkennt,

\*) Vgl. ob. S. 12.

wie die theoretische, von praktischen Interessen bedingte und geleitete Beschäftigung mit der Natur ihr Wesen bereits durchsichtiger macht. Die Zielstrebigkeit desselben in der Richtung auf das Glück des Menschen kommt deutlicher zum Bewusstsein und giebt der hylozoistischen Auffassung des Naturganzen ein bestimmteres Gepräge, ähnlich wie bei Giord. Bruno.\*)

„Das Leben wohnt in jedem Sterne;  
Er wandelt mit den andern gerne  
Die selbst erwählte reine Bahn.  
Im innern Erdenball pulsieren  
Die Kräfte, die zur Nacht uns führen  
Und wieder zu dem Tag heran“

3. Zur Klarheit des wissenschaftlichen Bewusstseins aber in dieser Richtung verhalf Goethe namentlich seit der ersten Hälfte der achtziger Jahre die eingehendere Kenntnis der Ethik Spinoza's. Was er aus diesem Werke heraus und was er hinein gelesen habe — worüber er laut seiner eigenen Aussage (22, 168) sich selbst nicht klar war — sind wir neuerdings in der Lage genauer bestimmen zu können. Er fand bei Spinoza den wissenschaftlichen Ausdruck der Ueberzeugung, dass das Sein, als durch und durch gottbedingt, identisch sei mit Vollkommenheit; aber er vertiefte sich selbst den dort entwickelten Pantheismus des Seins durch seine Umdeutung in einen Pantheismus des Werdens, indem er als das wahre Kennzeichen der in der Welt sich restlos auslebenden göttlichen Substanz den Charakter der Entwicklung erkannte. Die phantasielose, nur von der Analogie der mathematischen Bedingtheit orientierte Darstellung vom Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen bei Spinoza belebte sich für ihn (wie ausserdem auch für Herder) und gewann Licht und Farbe. Der abstrakte Begriff der sich selbst bedingenden Substanz, zu der sich die Einzeldinge als ihre endlichen und be-

\*) Vgl. Brunnhofer im JB VII, 246.

schränkten modi verhalten, musste sich übersetzen lassen in die geistig-anschauliche Vorstellung des einheitlichen göttlichen Allebens, das den unendlichen Inhalt seines Wesens in den Werdeprozess einer entsprechenden Fülle endlicher individueller Gestaltungen ergießt. Und die Göttlichkeit auch des Naturlebens bekundete sich ihm von dieser Anschauung her insbesondere in der ewigen Gesetzmässigkeit, die in ihr waltet, und von der das Normale sowohl, wie auch das anscheinend Innormale getragen ist. Die Natur macht, nach Spinoza, keine Fehler; denn sie ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und Thätigkeitsvermögen ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Regeln, nach welchen alles geschieht und aus der einen Gestalt in die andere verwandelt wird, sind immer und überall dieselben.\*) In Goethe's Sprache übersetzt heisst das: „Alles geschieht nach dem einfachen Gesetz der Metamorphose, welche durch ihre Wirksamkeit sowohl das Symmetrische als das Bizarre, das Fruchtende wie das Fruchtlose, das Fassliche wie das Unbegreifliche vor Augen bringt“ (33, 164 f.). Goethe fand bei Spinoza die lebendige Thätigkeit und das Element, woran sie arbeitet, in eins gefasst; hier war für ihn die metaphysische Grundlage des „Bildungstriebes“. Für Spinoza sowohl wie für Goethe liegt die Wahrheit der Erkenntnis weder in der zufälligen sinnlichen Wahrnehmung, noch in den Abstraktionen der allgemeinen Gattungen und Eigenschaften, sondern in dem Vermögen, aus der normalen Wirkungsweise der Dinge die anschauliche Bekundung bestimmter Seiten und Wirkungsweisen im Wesen des göttlichen Allebens abzulesen. Diese Art der anschaulichen Naturerkenntnis, die weder empirisch noch metaphysisch oder, wenn man will, beides zugleich ist, ist für beide Denker die höchste Art und Stufe des Wissens,

---

\*) Spin. Eth, III praef.

und dass sie möglich ist, giebt Goethe, wie er (1786) an Jacobi schreibt, den Mut, sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, von denen er sich eine adäquate Idee bilden kann, unbekümmert um die Frage, wie weit sich in dieser Richtung des Erkenntnisstrebens wird vordringen lassen. Wegen dieses Verhältnisses des Naturlebens zum Göttlichen ist auch für Goethe wie für Spinoza der Begriff des Daseins und der der Vollkommenheit ein und derselbe. Das Unendliche selbst oder die vollständige Existenz kann, nach Goethe, von uns „nicht gedacht werden“, wohl aber gleichsam punktweise erschaut in jedem Einzelnen, auch dem „eingeschränktsten lebendigen Wesen“; daher auch ein solches bei allem was es in dem Prozess und Gesetz seiner normalen Bethätigung für unsre Anschauung zu erfassen giebt, uns den Blick auf den nie restlos erfassbaren (göttlichen) Hintergrund des unendlichen Lebens offen erhält (JB XII, 3 f.). Der Vorbehalt, der in dieser Ansicht liegt, insofern sie unsrer anschauenden Natur- und Gotteserkenntnis den Charakter des Absoluten abspricht, ist nun freilich ein Moment, wodurch sie zu Spinoza's bezüglicher Grundansicht in Widerspruch tritt. Der vorwiegende Intellektualismus bei Spinoza in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Natur wandelt sich bei Goethe durch die gefühlsmässige Auffassung jenes Verhältnisses, wie er sie schon vor der eingehenden Kenntnis Spinoza's in dem Aufsatz über die Natur bekundet hatte: Die Natur „hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu geniessen“ (34, 72). Das unendliche Wesen Gottes genießt sich selbst nur im fortgehenden Strome des Werdens, und die Natur ist das aufgeschlagene Buch, worin wir diese Entwicklung in unserer menschlichen Erkenntnis zugänglichen Charakteren (symbolisch) ablesen können. Es ist „das ewig Eine, das sich vielfach offenbart“ (33, 188), und zwar von unten nach oben hin in immer

grösserer Vollständigkeit und Deutlichkeit. Von dieser Grundansicht her wird für Goethe auch die zeitliche Succession des Werdens gegenüber dem ewig bedingten Sein des Einzelnen nicht so bedeutungslos, wie es bei Spinoza der Fall ist. Von hier aus gewinnt er ferner einen sachlichen Blick für das Wesen und die Bedeutung des Organischen als Verwirklichung eines die Teile des Ganzen beherrschenden Prinzips, und weiter namentlich auch für das Wesen der Individuen, die er nicht bloss als in ihrer Einzelheit belanglose Modificationen des Unendlichen ansehen konnte. Sie sind ihm vom Allwesen her nicht lediglich in der Weise bedingt, wie nach der Darstellung bei Spinoza etwa die Winkel des Dreiecks vom Wesen desselben; jedes lebendige Individuum hat vielmehr eine eigenartige Qualität und damit zugleich einen eigentümlichen Wert, als ein Organ, vermöge dessen das allwaltende göttliche Leben dazu gelangt, nicht bloss zu sein, sondern seiner selbstbewusst und froh zu werden. Gerade dieses aber beruht auf der ihm eignenden Kraft der Entwicklung, ein Begriff, der in der Alleinheitslehre Spinoza's ganz im Schatten bleibt, wenschon er, wie ihre Ausdeutungen von seiten Herders und Goethes zeigen, von aussen hineingelesen werden kann. Das Wesentliche an der Natur ist für Goethe im Unterschied von Spinoza, dass sie eine Entwicklungsgeschichte besitzt.

„Und umzuschaffen das Geschaffne,  
 Damit sich's nicht zum Starren waffne,  
 Wirkt ewiges, lebend'ges Thun.  
 Und was nicht war, nun will es werden  
 Zu reinen Sonnen, farb'gen Erden;  
 In keinem Falle darf es ruh'n.  
 Es soll sich regen, schaffend handeln,  
 Erst sich gestalten, dann verwandeln;  
 Nur scheinbar steht's Momente still (2, 226).

Während Spinoza mehr die unbedingte Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen, den Charakter der natura



naturata herauskehrt, das ewige Aufgehen der Dinge in der Einheit des göttlichen Wesens, ist es für Goethe Bedürfnis, die Kraft, Fülle und Unendlichkeit des ewig Schaffenden zum lebensvollen Ausdruck zu bringen, die lebendige Kausalität der Gottheit als der natura naturans, und die Stufen der durch sie bedingten Entwicklung aufzuzeigen. Die Vorstellung von der allumfassenden schaffenden Substanz bei Goethe unterscheidet sich von der bei Spinoza hauptsächlich dadurch, dass ihre Einheit und Unendlichkeit die Existenz unendlich vieler Individual-Substanzen nicht aussondern einschliesst und aus ihrem Wesen heraus bedingt. Von hier aus findet er sich in dem Ausdruck seiner Naturanschauung später sogar zu direkt leibnizischen, im Grunde antispinozistischen Vorstellungen hinüber, zu einer Theorie der Monaden. „Ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen an . . . , die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht, oder noch lieber Monaden . . . Nun sind einige von diesen Monaden oder Anfangspunkten, wie uns die Erfahrung zeigt, so klein, so geringfügig, dass sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen. Andere dagegen sind gar stark und gewaltig. Die letzten pflegen daher Alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reissen und in ein ihnen Angehöriges . . d. h. in einen Teil zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder grosse Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach aussen leiblich zum Vorschein kommt . . . Es folgt hieraus, dass es Weltmonaden, Weltseelen, wie Ameisenmonaden, Ameisenseelen giebt, und dass Beide in ihrem Ursprunge, wo nicht völlig Eins, doch im Urwesen verwandt sind“ (1813. G III, 63 f.)

4. Wir können nach alledem in Goethes Anschauung vom allgemeinen Wesen der Natur drei Stadien unter-

scheiden. Zuerst einen mehr poetisch belebten als wissenschaftlich durchdachten Hylozoismus, wie er namentlich in dem Aufsatz über die Natur zum Ausdruck kommt. Dann in diesen hineingetragen die Lehre von dem Ur-Einen, die sich in jener Umrahmung besonders durch die Beobachtungen während des Aufenthalts in Italien in grösserer Klarheit und Bestimmtheit heraus bildet und in der Lehre von der Metamorphose innerhalb eines begrenzten Naturgebiets einen systematischen Ausbau giebt. Endlich die Vorstellung von den Monaden, oder, wie er sie nachmals lieber nannte, Entelechien, wodurch er den gemeinsamen metaphysischen Hintergrund und das Bindeglied für die beiden Welten der Natur und des Geistes gewinnt. Als Vorstufe dieser dritten Periode charakterisiert sich aber schon die zweite zufolge der hier bereits waltenden Anschauung, dass das, was als typische Gestaltung auf irgend einer Stufe des Naturlebens sich hervorthut, bedingt ist durch das Dasein und die Wirksamkeit einer bestimmten Art von Kraftereinheiten. Die eigenartigen Wirkungen dieser letzteren sind es, welche der Eigentümlichkeit des organisierenden Gesetzes, also dem, was einer bestimmten Gattung oder einem normalen Zusammenhange der Entwicklung innerhalb eines bestimmten Naturbereichs ihre charakterische Form verleiht, zu Grunde liegen.

Dieser Kraftereinheiten aber sind viele, und es fragt sich, worin denn unbeschadet ihrer Mannigfaltigkeit die ursprüngliche Einheit des Naturlebens im erfahrungsmässigen Zusammenhange das Ganze sich manifestiere. In Bezug hierauf hatte sich für Goethe ungefähr gleichzeitig mit der oben erwähnten Theorie die Anschauung „der zwei grossen Triebräder aller Natur“ herausgebildet, wodurch er später ausdrücklich die in dem Aufsatz über die Natur vorgetragenen Ausblicke ergänzt wissen wollte (34, 144): Die in der lebendigen Materie

wirkenden Wirkkräfte bekennt sich zu ihrer Verbindung als Einheit und Gegensatz. Inwiefern der erstere hatte sich bereits an der Naturalliebe Bahn nicht entgegen lassen, das entgegen- und Zurück- wirkende Kraft zum Wesen der Materie gelinert und vor ihrem Begriff nicht getrennt werden können und es schliesse vor ihr an mit einer Einheit aller Wesen in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturganzen (S. 135). Auf dieser Grundhaltung beruht seine Art die Erscheinungen als Wechselwirkung zweier entgegengesetzter Qualitäten oder Tendenzen anzunehmen, so die Farbe aus dem Gegensatz von hell und dunkel die Entwicklung der Pflanze aus der Alternativen von Zusammenziehung und Ausdehnung. Die Materie ist aber nicht bloss als unlebendiger Stoff, sondern zugleich als „geistig“ zu denken weil sie aus sich selbst heraus der Trieb nach Steigerung begehrt. Die Spannung und Wirkung der Gegensätze in ihr bedingt Stufen der Entwicklung, worin das einem bestimmten Naturprozesse unterliegende polare Verhältnis der Qualitäten in immer vollkommeneren Formen und immer grösserer Anschaulichkeit zur Erscheinung kommt, wie insbesondere in der Aufeinanderfolge der organischen Gebilde an einer Pflanze das Zusammen- und Gegenwirken von Kontraktion und Expansion in immer mehr intensiver und durchgearbeiteter Weise zu Tage tritt. Und die Einheitlichkeit der Naturentwicklung bekundet sich in dieser Richtung darin, dass auf ihrer obersten Stufe, der des Besetzten, auch der Geist es sich nicht nehmen lässt, anzuziehen und abzustossen; „wie Derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu können“ (34, 145). Auch in der Welt des Aesthetischen und Moralischen tritt dies heraus. „Die Liebe, wie sie modern erscheint, ist ein Gesteigertes“ (JB XI, 137). Im Unterschied nämlich von dem antiken Wesen derselben,

bei dem sich „das Verhältnis zu den Frauen, das bei uns so zart und geistig geworden, kaum über die Grenze des gemeinsten Bedürfnisses erhob“ (28, 201). „Das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch“. Und wer weiss, ob nicht für die Natur, die gleichsam vor einem Spieltische steht und unaufhörlich au double! ruft“, auch der Mensch als solcher wieder nur „ein Wurf nach einem höhern Ziele ist?“ (G 2, 263). Denn in dem Prinzip der Steigerung liegt es begründet, dass alles Vollkommene in seiner Art über seine Art hinausgehen muss; „es muss etwas Anderes, Unvergleichbares werden. In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heisse“ (15, 191).

Dieser Prozess der Steigerung nun geht vor sich an der Hand der Metamorphose, d. h. der Art und Weise, wie der einer bestimmten Naturgattung spezifische Bildungstrieb sich unter der Einwirkung der äussern Faktoren und in Wechselwirkung mit ihnen auszugestalten in der Lage ist. Innerhalb der Gattung selbst führt sie in jedem Exemplar derselben in stetig fortschreitender Bildung zu mehr und mehr sich verfeinernden Organen, in der aufsteigenden Reihe der Gattungen zu immer höheren Ausprägungen des physisch-geistigen Gesamtlebens, das im Menschen seine Spitze und Krönung gewinnt.

5. Ueber diesen Entwicklungsprozess wird weiterhin noch Eingehenderes zu sagen sein. Zunächst aber ist von dem hier bezeichneten Punkt aus wiederum Veranlassung zu dem Hinweis darauf, wie für Goethe das Wesen der Natur und der Kunst ein einheitliches ist und auf einem Prinzip beruht. Schon in dem Aufsatz von 1780 erscheint die Natur als „die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den grössten

Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der grössten Vollendung — zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen“ (34, 71). Wie in der Kunst, so ist auch in der Natur für Goethe das Ganze früher als der Teil. Der Künstler setzt etwa die menschliche Figur nicht eigentlich aus Teilen zusammen; die Gestalt der Teile und ihr Verhältnis quillt ihm aus der Vorstellung eines Idealtypus, von dem auch die Teile jeder sein Gesetz empfangen. Hierzu in Analogie steht das Verfahren der Natur. Auch sie arbeitet auf Grund eines Typus, der sich anschaulich begreifen lässt und allen äusseren Einwirkungen gegenüber sich durchhält, wenn auch mit Anpassungen an jene und jeweilen dadurch bedingten Umbildungen. In der Natur, wie in der Kunst ist der Typus seinen Einzel-Ausprägungen gegenüber die ideale Form. Darum sind die Urformen sowohl das was dem Naturwirken zu Grunde liegt, als auch was in der Kunst auf ihre Weise zum Ausdruck kommt. Dieser Blick in das Kunstmässige in den Naturformen tritt schon in der Art und Weise hervor, wie Goethe (1776) in den Physiognomischen Fragmenten die verschiedenen Spezies der Tierwelt zu charakterisieren weiss (34, 180 f). In der späteren Zeit betont er zu dem hier bezeichneten Zusammenhang mit Vorliebe mehr das Naturhafte im Schönen und in den Kunstformen. „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben“ (19, 51). Denn die Schönheit ist da vorhanden, wo wir „das gesetzmässige Lebendige in seiner grössten Thätigkeit und Vollkommenheit schauen“ (25, 155). Das Gesetz, das in der grössten Freiheit d. h. „nach seinen eigenen Bedingungen“ in die Erscheinung tritt, wie in den Blüten das vegetabilische Gesetz, bringt das objektiv Schöne hervor, „welches freilich würdige Subjekte finden muss, von denen es aufgefasst wird“ (19, 211 f.). Zu der Abbildung eines Pferdekopfes am Friesen

des Parthenon äusserte er, das erhabene Geschöpf sehe so übermächtig und geisterhaft aus, als wenn es gegen die Natur gebildet wäre, und doch habe der Künstler eigentlich ein Urpferd geschaffen, „mag er solches mit Augen gesehen oder im Geiste erfasst haben; uns wenigstens scheint es im Sinne der höchsten Poesie und Wirklichkeit dargestellt zu sein“.\*) Zufolge dieser Anschauung ruhen die Kunstbethätigung und der künstlerische Stil nach Goethe „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen“ (24,527). Die Grundformen der Dinge, welche die Wissenschaft dem geistigen Auge in gedanklich-anschaulichen Vorstellungsgebilden vergegenständlicht, stellt das Kunstwerk in individuellen Gestaltungen von typischer Vollkommenheit vor das wirkliche Auge hin. Es ist in beiden Fällen die gleiche Idee, welche zum Ausdruck gebracht wird. Die Kunst wird hierdurch nicht zur blossen Nachahmerin der Natur, denn sie hat nicht das zufällige einzelne Wesen und Aussehen eines Naturdinges nachzubilden, sondern eine möglichst lebendige Vorstellung von der Vollkommenheit des Gattungstypus zu erwecken, der seinen einzelnen natürlichen Ausprägungen gegenüber immer Ideal ist. Kunst und Wissenschaft sind Offenbarungen derselben Urformen und Urgesetzlichkeit, welche im Innersten der Wirklichkeit waltet. Die Kunst ist „Wissenschaft zur That verwendet, . . . Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem“ (19, 110). Die Kunst verhilft der Natur letzten Endes erst zu ihrem wirklichen Verständnis, indem sie die in ihr liegende Vollkommenheit unmittelbar zur Anschauung bringt. Darum ist die künstlerische Darstellung des Natürlichen doch immer zugleich Idealisierung desselben.

---

\*) Strassburger Goethevorträge (Strassb. 1899) S. 139.

„Wie Natur im Vielgebilde  
 Einen Gott nur offenbart,  
 So im weiten Kunstgebilde  
 Webt ein Sinn der ew'gen Art:  
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit,  
 Der sich nur mit Schönem schmückt,  
 Und getrost der höchsten Klarheit  
 Hellsten Tag's entgegenblickt“ (18, 258).

Darum; „Wem die Natur ihr offenes Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst. Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unausprechlichen“, denn „das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinen ewig wären verborgen geblieben“ (W 48, 201). „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sich's deutlich bewusst zu sein“ (19, 153). Der Typus, die Urform, die ihrem Wesen nach nie und nirgends als sinnliches Einzelding da sein kann, wird, gleichsam diesem Sachverhalt zum Trotz, im Kunstwerk (wie in dem „Urpferd“ des Parthenon), als einzelsinnliches Wesen vor Augen gestellt.

Von diesen Anschauungen aus wird es verständlich, dass Goethe von den Kunstwerken der Hellenen sagen konnte, sie seien zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden: „alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen; da ist die Notwendigkeit, da ist Gott“ (24, 396). Natur und Kunst sind für ihn im Grunde nur verschiedene Aeusserungen der einen und selben durch die Welt waltenden Schöpferkraft. Diese entwickelt und entfaltet sich von unten auf zu immer höheren und vollkommeneren Stufen von Gebilden, und auf jeder derselben wird eine Vielheit von Elementen, von denen jedes an und für sich seinen eigenen „wilden, wüsten Gang zu nehmen den Trieb hat“, zur gegliederten Einheit zusammengefasst. Die schaffende Kraft arbeitet

so in der Natur dem Menschen vor, indem sie dem Gestaltlosen ein gestaltetes Leben entgegensetzt, dessen Wahrnehmung und Darstellung seitens des Menschen dann in der That das Höchste ist, „was dem Gedanken gelingt“. \*) Das Menschenwesen selbst ist die Krönung dieser Stufenreihe, und innerhalb seiner kommt nun das schon erwähnte Gesetz der Steigerung in besonders bedeutsamer Weise zur Geltung. Der Mensch, der auf den Gipfel der Natur gestellt ist, „sieht sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat“, in den geistigen Vollkommenheiten und Tugenden, und namentlich auch in der Schaffung des Kunstwerkes. So war in dem olympischen Iupiter „der Gott zum Menschen geworden, um den Menschen zum Gott zu erheben“ (28, 203). Das Naturwirken, nachdem es sich stufenweise bis zum Menschen gesteigert hat, geht auch auf dieser seiner höchsten Stufe wieder über sich hinaus, indem es aus den Menschen den Künstler und aus diesem den idealisierten Naturtypus, das Kunstwerk, hervorbringt. So erscheint die künstlerische Produktion als die Steigerung des Zeugungsaktes vom „Animalischen“ (2, 190) zum Geistigen.

6. Die weitere theoretische Anwendung und Durchführung seiner allgemeinen Auffassung vom Wesen des Naturwirkens liegt nun bei Goethe in seiner Ansicht vom Wesen des Organismus. Sie führt hier in die Richtung derjenigen Betrachtungsweise hinüber, die schon Aristoteles durch seinen Begriff der Form als des in der Materie wirkenden gattungsmässigen Bildungs- und Entwicklungsprinzips angebahnt hatte, und die in seinem eigenen Zeitalter von K. G. Carus u. a. erneuert

---

\*) Vgl. V. Valentin, Natur und Kunst bei Goethe; Berichte des F. D. Hochstifts 1899, E 22 f.



wurde. Die äussere Erscheinung wird als ein  
 einem innern Bildungstrieb entspringendes  
 „die Existenz. Sie ist die äussere, die sich durch  
 eigene Zucht entwickelt, und die durch  
 die rationelle Bewegung in sich selbst  
 St. I 177 mit dem innern Bildungstrieb  
 einzelner Wesen in der Welt der Metamorphose  
 nimmt. Es ist ein innerer, ein geistiger, ein  
 geistige Ausbildung in einem in sich selbst  
 stimmung von Wesen im Innern der Welt  
 von Metamorphose der Welt der Metamorphose  
 phänomenale Erscheinung in der Welt der Metamorphose  
 liche sind die Wesen der Welt der Metamorphose  
 Gattung sind die Wesen der Welt der Metamorphose  
 dieser als Bildungstrieb der Welt der Metamorphose  
 vorangehende Tätigkeit und zwar in jeder aus der  
 Unterlage der Welt der Metamorphose. Woraus sie  
 wirken können, wird die Welt der Metamorphose  
 Unterlage als innerer, ein geistiger, ein  
 gleichzeitig vorhanden sein müssen“ (St. I 177). Der  
 Begriff des Bildungstriebes als dessen, was hinter der  
 in der Urform sich befindenden Erscheinung liegt, ist  
 freilich nur „das analog morphologische Wort des Rätsels-  
 (ebd. 169). Er besagt schliesslich nur, dass die Idee  
 nicht bloss als ein Anschauliches gegeben ist, sondern  
 zugleich als ein Wirkendes. Die konkrete Wirksamkeit des  
 organischen Bildungstriebes bestimmt nun aber Goethe  
 im Unterschied von den bisherigen Theorien derselben  
 vermittelt seines Begriffs der Metamorphose. Nach  
 der einen jener Theorien, der s. g. Einschachtelungs-  
 lehre, sind alle Glieder eines bestimmten Organismus  
 als solche, sowie auch schon in ihrem gegenseitigen Ver-  
 hältnis zu einander im Keime selbst bereits ihrerseits  
 keimhaft vorhanden, und im Wachstum des Ganzen  
 wird somit das darin vom Keime her gleichsam bereits  
 Eingezeichnete nur „ausgewickelt“. Dieser Ansicht

scheiden. Zuerst einen mehr poetisch belebten als wissenschaftlich durchdachten Hylozoismus, wie er namentlich in dem Aufsatz über die Natur zum Ausdruck kommt. Dann in diesen hineingetragen die Lehre von dem Ur-Einen, die sich in jener Umrahmung besonders durch die Beobachtungen während des Aufenthalts in Italien in grösserer Klarheit und Bestimmtheit heraus bildet und in der Lehre von der Metamorphose innerhalb eines begrenzten Naturgebiets einen systematischen Ausbau giebt. Endlich die Vorstellung von den Monaden, oder, wie er sie nachmals lieber nannte, Entelechien, wodurch er den gemeinsamen metaphysischen Hintergrund und das Bindeglied für die beiden Welten der Natur und des Geistes gewinnt. Als Vorstufe dieser dritten Periode charakterisiert sich aber schon die zweite zufolge der hier bereits waltenden Anschauung, dass das, was als typische Gestaltung auf irgend einer Stufe des Naturlebens sich hervorthut, bedingt ist durch das Dasein und die Wirksamkeit einer bestimmten Art von Krafteinheiten. Die eigenartigen Wirkungen dieser letzteren sind es, welche der Eigentümlichkeit des organisierenden Gesetzes, also dem, was einer bestimmten Gattung oder einem normalen Zusammenhange der Entwicklung innerhalb eines bestimmten Naturbereichs ihre charakterische Form verleiht, zu Grunde liegen.

Dieser Krafteinheiten aber sind viele, und es fragt sich, worin denn unbeschadet ihrer Mannigfaltigkeit die ursprüngliche Einheit des Naturlebens im erfahrungsmässigen Zusammenhange das Ganze sich manifestiere. In Bezug hierauf hatte sich für Goethe ungefähr gleichzeitig mit der oben erwähnten Theorie die Anschauung „der zwei grossen Triebräder aller Natur“ herausgebildet, wodurch er später ausdrücklich die in dem Aufsatz über die Natur vorgetragenen Ausblicke ergänzt wissen wollte (34, 144): Die in der lebendigen Materie

wirkenden Grundkräfte bekunden sich in ihren Wirkungen als Polarität und Steigerung. Betreffs der ersteren hatte sich Goethe aus der Naturphilosophie Kant's nicht entgehen lassen, „dass Anziehungs- und Zurückstossungskraft zum Wesen der Materie gehören“ und von ihrem Begriff nicht getrennt werden können, und er schloss von hier aus auf eine „Urpolarität“ aller Wesen in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Naturganzen (25, 132 f.). Auf dieser Grundansicht beruht seine Methode, die Urphänomene als Wechselwirkung zweier entgegengesetzter Qualitäten oder Tendenzen abzuleiten; so die Farbe aus dem Gegensatze von hell und dunkel, die Entwicklung der Pflanze aus der Alternation von Zusammenziehung und Ausdehnung. Die Materie ist aber nicht bloss als unlebendiger Stoff, sondern zugleich als „geistig“ zu denken, weil sie aus sich selbst heraus den Trieb nach Steigerung bekundet. Die Spannung und Wirkung der Gegensätze in ihr bedingt Stufen der Entwicklung, worin das einem bestimmten Naturprozesse unterliegende polare Verhältnis der Qualitäten in immer vollkommeneren Formen und immer grösserer Anschaulichkeit zur Erscheinung kommt, wie insbesondere in der Aufeinanderfolge der organischen Gebilde an einer Pflanze das Zusammen- und Gegenwirken von Kontraktion und Expansion in immer mehr intensiver und durchgearbeiteter Weise zu Tage tritt. Und die Einheitlichkeit der Naturentwicklung bekundet sich in dieser Richtung darin, dass auf ihrer obersten Stufe, der des Beseelten, auch der Geist es sich nicht nehmen lässt, anzuziehen und abzustossen; „wie Derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen“ (34, 145). Auch in der Welt des Aesthetischen und Moralischen tritt dies heraus. „Die Liebe, wie sie modern erscheint, ist ein Gesteigertes“ (JB XI, 137), — im Unterschied nämlich von dem antiken Wesen derselben,

bei dem sich „das Verhältnis zu den Frauen, das bei uns so zart und geistig geworden, kaum über die Grenze des gemeinsten Bedürfnisses erhob“ (28, 201). „Das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch“. Und wer weiss, ob nicht für die Natur, die gleichsam vor einem Spieltische steht und unaufhörlich *au double!* ruft“, auch der Mensch als solcher wieder nur „ein Wurf nach einem höhern Ziele ist?“ (G 2, 263). Denn in dem Prinzip der Steigerung liegt es begründet, dass alles Vollkommene in seiner Art über seine Art hinausgehen muss; „es muss etwas Anderes, Unvergleichbares werden. In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heisse“ (15, 191).

Dieser Prozess der Steigerung nun geht vor sich an der Hand der Metamorphose, d. h. der Art und Weise, wie der einer bestimmten Naturgattung spezifische Bildungstrieb sich unter der Einwirkung der äussern Faktoren und in Wechselwirkung mit ihnen auszugestalten in der Lage ist. Innerhalb der Gattung selbst führt sie in jedem Exemplar derselben in stetig fortschreitender Bildung zu mehr und mehr sich verfeinernden Organen, in der aufsteigenden Reihe der Gattungen zu immer höheren Ausprägungen des physisch-geistigen Gesamtlebens, das im Menschen seine Spitze und Krönung gewinnt.

5. Ueber diesen Entwicklungsprozess wird weiterhin noch Eingehenderes zu sagen sein. Zunächst aber ist von dem hier bezeichneten Punkt aus wiederum Veranlassung zu dem Hinweis darauf, wie für Goethe das Wesen der Natur und der Kunst ein einheitliches ist und auf einem Prinzip beruht. Schon in dem Aufsatz von 1780 erscheint die Natur als „die einzige Künstlerin: aus dem simpelsten Stoff zu den grössten

Kontrasten; ohne Schein der Anstrengung zu der grössten Vollendung — zur genauesten Bestimmtheit, immer mit etwas Weichem überzogen“ (34, 71). Wie in der Kunst, so ist auch in der Natur für Goethe das Ganze früher als der Teil. Der Künstler setzt etwa die menschliche Figur nicht eigentlich aus Teilen zusammen; die Gestalt der Teile und ihr Verhältnis quillt ihm aus der Vorstellung eines Idealtypus, von dem auch die Teile jeder sein Gesetz empfangen. Hierzu in Analogie steht das Verfahren der Natur. Auch sie arbeitet auf Grund eines Typus, der sich anschaulich begreifen lässt und allen äusseren Einwirkungen gegenüber sich durchhält, wenn auch mit Anpassungen an jene und jeweilen dadurch bedingten Umbildungen. In der Natur, wie in der Kunst ist der Typus seinen Einzel-Ausprägungen gegenüber die ideale Form. Darum sind die Urformen sowohl das was dem Naturwirken zu Grunde liegt, als auch was in der Kunst auf ihre Weise zum Ausdruck kommt. Dieser Blick in das Kunstmässige in den Naturformen tritt schon in der Art und Weise hervor, wie Goethe (1776) in den Physiognomischen Fragmenten die verschiedenen Spezies der Tierwelt zu charakterisieren weiss (34, 180 f). In der späteren Zeit betont er zu dem hier bezeichneten Zusammenhang mit Vorliebe mehr das Naturhafte im Schönen und in den Kunstformen. „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben“ (19, 51). Denn die Schönheit ist da vorhanden, wo wir „das gesetzmässige Lebendige in seiner grössten Thätigkeit und Vollkommenheit schauen“ (25, 155). Das Gesetz, das in der grössten Freiheit d. h. „nach seinen eigenen Bedingungen“ in die Erscheinung tritt, wie in den Blüten das vegetabilische Gesetz, bringt das objektiv Schöne hervor, „welches freilich würdige Subjekte finden muss, von denen es aufgefasst wird“ (19, 211 f.). Zu der Abbildung eines Pferdekopfes am Friesen

des Parthenon äusserte er, das erhabene Geschöpf sehe so übermächtig und geisterhaft aus, als wenn es gegen die Natur gebildet wäre, und doch habe der Künstler eigentlich ein Urpferd geschaffen, „mag er solches mit Augen gesehen oder im Geiste erfasst haben; uns wenigstens scheint es im Sinne der höchsten Poesie und Wirklichkeit dargestellt zu sein“.) Zufolge dieser Anschauung ruhen die Kunstbethätigung und der künstlerische Stil nach Goethe „auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen“ (24,527). Die Grundformen der Dinge, welche die Wissenschaft dem geistigen Auge in gedanklich-anschaulichen Vorstellungsgebilden vergegenständlicht, stellt das Kunstwerk in individuellen Gestaltungen von typischer Vollkommenheit vor das wirkliche Auge hin. Es ist in beiden Fällen die gleiche Idee, welche zum Ausdruck gebracht wird. Die Kunst wird hierdurch nicht zur blossen Nachahmerin der Natur, denn sie hat nicht das zufällige einzelne Wesen und Aussehen eines Naturdinges nachzubilden, sondern eine möglichst lebendige Vorstellung von der Vollkommenheit des Gattungstypus zu erwecken, der seinen einzelnen natürlichen Ausprägungen gegenüber immer Ideal ist. Kunst und Wissenschaft sind Offenbarungen derselben Urformen und Urgesetzlichkeit, welche im Innersten der Wirklichkeit waltet. Die Kunst ist „Wissenschaft zur That verwendet, . . . Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem“ (19, 110). Die Kunst verhilft der Natur letzten Endes erst zu ihrem wirklichen Verständnis, indem sie die in ihr liegende Vollkommenheit unmittelbar zur Anschauung bringt. Darum ist die künstlerische Darstellung des Natürlichen doch immer zugleich Idealisierung desselben.

---

\*) Strassburger Goethevorträge (Strassb. 1899) S. 139.

„Wie Natur im Vielgebilde  
 Einen Gott nur offenbart,  
 So im weiten Kunstgebilde  
 Webt ein Sinn der ew'gen Art:  
 Dieses ist der Sinn der Wahrheit,  
 Der sich nur mit Schönerm schmückt,  
 Und getrost der höchsten Klarheit  
 Hellsten Tag's entgegenblickt“ (18, 258).

Darum; „Wem die Natur ihr offenes Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst. Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unausprechlichen“, denn „das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinen ewig wären verborgen geblieben“ (W 48, 201). „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sich's deutlich bewusst zu sein“ (19, 153). Der Typus, die Urform, die ihrem Wesen nach nie und nirgends als sinnliches Einzelding da sein kann, wird, gleichsam diesem Sachverhalt zum Trotz, im Kunstwerk (wie in dem „Urpferd“ des Parthenon), als einzelsinnliches Wesen vor Augen gestellt.

Von diesen Anschauungen aus wird es verständlich, dass Goethe von den Kunstwerken der Hellenen sagen konnte, sie seien zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden: „alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen; da ist die Notwendigkeit, da ist Gott“ (24, 396). Natur und Kunst sind für ihn im Grunde nur verschiedene Aeusserungen der einen und selben durch die Welt waltenden Schöpferkraft. Diese entwickelt und entfaltet sich von unten auf zu immer höheren und vollkommeneren Stufen von Gebilden, und auf jeder derselben wird eine Vielheit von Elementen, von denen jedes an und für sich seinen eigenen „wilden, wüsten Gang zu nehmen den Trieb hat“, zur gegliederten Einheit zusammengefasst. Die schaffende Kraft arbeitet

so in der Natur dem Menschen vor, indem sie dem Gestaltlosen ein gestaltetes Leben entgegensetzt, dessen Wahrnehmung und Darstellung seitens des Menschen dann in der That das Höchste ist, „was dem Gedanken gelingt“. \*) Das Menschenwesen selbst ist die Krönung dieser Stufenreihe, und innerhalb seiner kommt nun das schon erwähnte Gesetz der Steigerung in besonders bedeutsamer Weise zur Geltung. Der Mensch, der auf den Gipfel der Natur gestellt ist, „sieht sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat“, in den geistigen Vollkommenheiten und Tugenden, und namentlich auch in der Schaffung des Kunstwerkes. So war in dem olympischen Iupiter „der Gott zum Menschen geworden. um den Menschen zum Gott zu erheben“ (28, 203). Das Naturwirken, nachdem es sich stufenweise bis zum Menschen gesteigert hat, geht auch auf dieser seiner höchsten Stufe wieder über sich hinaus, indem es aus den Menschen den Künstler und aus diesem den idealisierten Naturtypus, das Kunstwerk, hervorbringt. So erscheint die künstlerische Produktion als die Steigerung des Zeugungsaktes vom „Animalischen“ (2, 190) zum Geistigen.

6. Die weitere theoretische Anwendung und Durchführung seiner allgemeinen Auffassung vom Wesen des Naturwirkens liegt nun bei Goethe in seiner Ansicht vom Wesen des Organismus. Sie führt hier in die Richtung derjenigen Betrachtungsweise hinüber, die schon Aristoteles durch seinen Begriff der Form als des in der Materie wirkenden gattungsmässigen Bildungs- und Entwicklungsprinzips angebahnt hatte, und die in seinem eigenen Zeitalter von K. G. Carus u. a. erneuert

\*) Vgl. V. Valentin, Natur und Kunst bei Goethe; Berichte des Fr. D. Hochstifts 1899, E 22 f.



wurde. Die äussere Erscheinung wird, ihr zufolge, von einem innern Bildungsprinzip beherrscht. In ihm liegt „die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zuthat zuzueignen“ (19, 81); es ist „das Leben, die rotierende Bewegung des Monas um sich selbst“ (St. I, 177) und als solche dasjenige, wodurch jedes einzelne Wesen an dem unendlichen Weltleben Teil nimmt. Es ist nicht direkt sinnlich, sondern nur durch geistige Anschauung zu erfassen. In dieser Grundbestimmung vom Wesen des Organischen liegt der Zusatz von Metaphysik, den Goethe seiner Lehre von den Urphänomenen unterzulegen nicht umhin kann. Die unendliche (göttliche) Kraft des Ganzen, die in jeder einzelnen Gattung sich besonders zum Ausdruck bringt, wirkt in dieser als Bildungstrieb. Sie waltet darin als eine vorausliegende Thätigkeit, und zwar in jeder auf der Unterlage „eines schicklichen Elements, worauf sie wirken konnte“, wobei wir „diese Thätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen“ (34, 101). Der Begriff des Bildungstriebes als dessen, was hinter der in der Urform sich bekundenden Erscheinung liegt, ist freilich nur „das anthropomorphisierte Wort des Rätsels“ (ebd. 100). Er besagt schliesslich nur, dass die Idee nicht bloss als ein Anschauliches gegeben ist, sondern zugleich als ein Wirkendes. Die konkrete Wirksamkeit des organischen Bildungstriebes bestimmt nun aber Goethe im Unterschied von den bisherigen Theorien derselben vermittelt seines Begriffs der Metamorphose. Nach der einen jener Theorien, der s. g. Einschachtelungslehre, sind alle Glieder eines bestimmten Organismus als solche, sowie auch schon in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander im Keime selbst bereits ihrerseits keimhaft vorhanden, und im Wachstum des Ganzen wird somit das darin vom Keime her gleichsam bereits Eingezeichnete nur „ausgewickelt“. Dieser Ansicht

gegenüber hatte nun die genauere Beobachtung und Untersuchung des Thatsächlichen im Wachstum der Organismen, insbesondere der Pflanzen, schon bei C. F. Wolff zu einer Auffassung der organischen Entwicklung geführt, welche das Gesetzmässige derselben nicht in einer Art von Entfaltung eines bereits Vorhandenen, sondern in der genetischen Hervorbildung komplizierter Organe aus einfachen und primitiven erblickte, in der stufenweise erfolgenden Fort- und Umbildung bestimmter Grundformen. Die endgiltige Gestaltung eines Organismus sollte sich aus einer in seinem Wesen liegenden Richtung des Bildungstriebes unter Mitwirkung äusserer Agentien, wie Licht, Wärme, Nahrung gesetzmässig begreifen lassen. Nicht „Präformation“ sondern „Epigenese“ sollte für die Entwicklung der Organismen den Ausschlag geben. Goethe seinerseits schliesst sich an das durch den letzteren Begriff Bezeichnete an, will diesen aber ergänzt haben durch den Gedanken einer „Prädelineation“ oder „Prädetermination“ d. h. einer stufenweise vor sich gehenden Hervorbildung neuer Organe aus schon vorhandenen, wie es sich z. B. bei der Pflanze darin kundgiebt, dass die später entwickelten Bestandteile (Kelchblätter, Blüte, Frucht u. a.) sich als Umformungen eines Grundorgans, nämlich des Blattes mit dem Knoten, aufweisen lassen. Der Begriff der Metamorphose, den er zur Bezeichnung dieser seiner Modifikation der früheren Ansicht verwendet, bestimmt sonach das Wesentliche und Gesetzmässige in dem Aufbau des Organischen dahin, dass unter dem Zusammenwirken einerseits der durch den spezifischen Bildungstrieb gegebenen Richtung und andererseits der Einflüsse von aussen die aus dem Keim nach und nach entwickelten Organe sich als Umformungen einer bestimmten primitiven Formation erkennen lassen, und zwar so, dass in jenen unbeschadet ihrer grösseren Vollkommenheit und Kompliziertheit doch das Charakteristische in Wesen und Form des Primitiven

immer wieder heraustritt. Das Verständnis eines Organischen erschliesst sich daher immer nur aus der Betrachtung der Art und Weise seiner Entwicklung und aus dem Blick für das über dieser von vorn herein waltende spezifische Bildungsgesetz.

„Werdend betrachte sie nun, wie nach und nach sich die Pflanze  
Stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht! . . .

Einfach schlief in dem Samen die Kraft; ein beginnendes Vorbild  
Lag, verschlossen in sich, unter der Hülle gebeugt“ (2, 228).

In diesem Einhalten einer bestimmten Richtung und eines Zielpunktes der Umformung liegt für Goethe auch die wahre Zweckmässigkeit der Organismen. Sie besteht lediglich darin, dass jedes organische Gebilde die Bestimmung zur Ausbildung und Verwirklichung der seiner Gattung nach in ihm liegenden charakteristischen Formation und der dadurch bedingten Fähigkeiten von Haus aus in sich trägt.

„Zweck sein selbst ist jegliches Tier; vollkommen entspringt es  
Aus dem Schooss der Natur und zeugt vollkommene Kinder.

. . . alle lebendigen Glieder

Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben . . . (2, 230).

Es ist die Teleologie, wie sie Lessing und Herder in Bezug auf die Entwicklung des Menschengeschlechts zur Geltung brachten, übertragen auf die Betrachtung der organischen Naturgebilde als solcher. Kein Teil des Organischen ist, von innen betrachtet, „unnützlich, oder wie man sich manchmal vorstellt, durch den Bildungstrieb gleichsam willkürlich hervorgebracht, obgleich Teile nach aussen zu unnützlich erscheinen können, weil der innere Zusammenhang der tierischen Natur sie so gestaltete, ohne sich um die äusseren Verhältnisse zu kümmern“. Das Rind z. B. hat seine Hörner nicht bekommen, um damit zu stossen, sondern die Frage ist, wie es, zufolge seines organischen Bildungsgesetzes „Hörner haben könne, um damit zu stossen“ (33 195 f.).

gegenüber hatte nun die genauere Beobachtung und Untersuchung des Thatsächlichen im Wachstum der Organismen, insbesondere der Pflanzen, schon bei C. F. Wolff zu einer Auffassung der organischen Entwicklung geführt, welche das Gesetzmässige derselben nicht in einer Art von Entfaltung eines bereits Vorhandenen, sondern in der genetischen Hervorbildung komplizierter Organe aus einfachen und primitiven erblickte, in der stufenweise erfolgenden Fort- und Umbildung bestimmter Grundformen. Die endgiltige Gestaltung eines Organismus sollte sich aus einer in seinem Wesen liegenden Richtung des Bildungstriebes unter Mitwirkung äusserer Agentien, wie Licht, Wärme, Nahrung gesetzmässig begreifen lassen. Nicht „Präformation“ sondern „Epigenese“ sollte für die Entwicklung der Organismen den Ausschlag geben. Goethe seinerseits schliesst sich an das durch den letzteren Begriff Bezeichnete an, will diesen aber ergänzt haben durch den Gedanken einer „Prädelineation“ oder „Prädetermination“ d. h. einer stufenweise vor sich gehenden Hervorbildung neuer Organe aus schon vorhandenen, wie es sich z. B. bei der Pflanze darin kundgiebt, dass die später entwickelten Bestandteile (Kelchblätter, Blüte, Frucht u. a.) sich als Umformungen eines Grundorgans, nämlich des Blattes mit dem Knoten, aufweisen lassen. Der Begriff der Metamorphose, den er zur Bezeichnung dieser seiner Modifikation der früheren Ansicht verwendet, bestimmt sonach das Wesentliche und Gesetzmässige in dem Aufbau des Organischen dahin, dass unter dem Zusammenwirken einerseits der durch den spezifischen Bildungstrieb gegebenen Richtung und andererseits der Einflüsse von aussen die aus dem Keim nach und nach entwickelten Organe sich als Umformungen einer bestimmten primitiven Formation erkennen lassen, und zwar so, dass in jenen unbeschadet ihrer grösseren Vollkommenheit und Kompliziertheit doch das Charakteristische in Wesen und Form des Primitiven

immer wieder heraustritt. Das Verständnis eines Organischen erschliesst sich daher immer nur aus der Betrachtung der Art und Weise seiner Entwicklung und aus dem Blick für das über dieser von vorn herein waltende spezifische Bildungsgesetz.

„Werdend betrachte sie nun, wie nach und nach sich die Pflanze  
Stufenweise geführt, bildet zu Blüten und Frucht! . . .  
Einfach schlief in dem Samen die Kraft; ein beginnendes Vorbild  
Lag, verschlossen in sich, unter der Hülle gebeugt“ (2, 228).

In diesem Einhalten einer bestimmten Richtung und eines Zielpunktes der Umformung liegt für Goethe auch die wahre Zweckmässigkeit der Organismen. Sie besteht lediglich darin, dass jedes organische Gebilde die Bestimmung zur Ausbildung und Verwirklichung der seiner Gattung nach in ihm liegenden charakteristischen Formation und der dadurch bedingten Fähigkeiten von Haus aus in sich trägt.

„Zweck sein selbst ist jegliches Tier; vollkommen entspringt es  
Aus dem Schooss der Natur und zeugt vollkommene Kinder.

. . . alle lebendigen Glieder.

Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben . . . (2, 230).

Es ist die Teleologie, wie sie Lessing und Herder in Bezug auf die Entwicklung des Menschengeschlechts zur Geltung brachten, übertragen auf die Betrachtung der organischen Naturgebilde als solcher. Kein Teil des Organischen ist, von innen betrachtet, „unnütz, oder wie man sich manchmal vorstellt, durch den Bildungstrieb gleichsam willkürlich hervorgebracht, obgleich Teile nach aussen zu unnütz erscheinen können, weil der innere Zusammenhang der tierischen Natur sie so gestaltete, ohne sich um die äusseren Verhältnisse zu bekümmern“. Das Rind z. B. hat seine Hörner nicht bekommen, um damit zu stossen, sondern die Frage ist, wie es, zufolge seines organischen Bildungsgesetzes „Hörner haben könne, um damit zu stossen“ (33 195 f.).

In diesem organischen Bildungsgesetz, dem innern Zusammenhange, der, unbeschadet der Wirkung äusserer Einflüsse, die Gestaltung und das Wechselverhältnis der Teile im Organischen bestimmt, liegt die Idee seiner Gattung als dasjenige, durch dessen Erfassen ihre empirische Kenntniss erst wirklich und vollständig wird. Die Erfahrung lässt die gemeinsamen Teile und deren Verschiedenheiten heraustreten; über dem Ganzen aber muss „die Idee walten und auf eine genetische Weise das allgemeine Bild abziehen“. Zur Beachtung des Nebeneinanders der Teile kommt hierbei die ihrer Bedingtheit unter einander und dessen, was diese selbst für die Formation des organischen Ganzen bedeutet (ebd. 191 f. 264). Denn ein Lebendiges ist „kein Einzelnes sondern eine Mehrheit von lebendigen selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können“ (33, 8), — eine Anschauung, die, wie man unschwer sieht, der modernen Theorie von Wesen und Bedeutung der Zelle vorausdeutet. Daher in der organischen Natur das „grosse Geheimnis“, dass nichts entspringt, als was schon angedeutet ist, und dass die Ankündigung erst durch das Angekündigte klar wird, wie die Weissagung durch die Erfüllung (19, 207). Von hier aus fällt wieder ein bestimmteres Licht auf die Vorstellung vom Urphänomen: indem wir (in der vergleichenden Anatomie) nahe oder fern verwandte Naturen betrachten, erheben wir uns über sie alle, um ihre Eigenschaften in einem idealen Bilde zu erblicken, welches der Aufmerksamkeit beim Beobachten eine bestimmte Richtung giebt (28, 14 f.). Während in der unorganischen Natur die Wirkung der Teile eines Ganzen durch kein ihnen entgegenkommendes inneres Wirkungsgesetz bestimmt ist, gewähren die Organismen den aufgenommenen Teilen „etwas Vorzügliches und Eigenes, indem sie manches mit manchem

auf das Innigste vereinen und so den Gliedern, zu denen sie sich hervorbilden, eine das mannigfaltigste Leben bezeugende Form verleihen, die, wenn sie zerstört ist, aus den Ueberresten nicht wieder hergestellt werden kann“ (St. I, 338). Seine sinnliche Wirklichkeit erhält der Organismus vermöge dieser im Innern waltenden „Entelechie“, deren Resultat, das sinnlich-wirkliche Ganze dann aber den Einflüssen der Umgebung unterliegt und daher nie vollständig dem inneren Wesen entsprechend erscheint. Je mehr aber die sinnliche, räumlich-zeitliche Zusammensetzung und Funktion eines bestimmten Organismus seinem intuitiv vorstellbaren Idealbilde entspricht, um so vollkommener ist er.

7. Was demnach so die organisch zusammenschauende Vernunft, im Unterschiede von dem nur summierenden Verstand (19, 219) als eigentliches Resultat der vollständigen Erfahrung hinstellt, wird sich an dem konkreten Gattungsgebilde aufweisen lassen in einer bestimmten typischen Art, wie die Teile sich räumlich und zeitlich zu einander verhalten. So erscheint als die allgemeinste Darstellung des tierischen Typus seine Geschiedenheit in drei Hauptabteilungen, Haupt, Mittel- und Hinterteil, an denen die Hilfsorgane „unter verschiedenen Umständen befestigt sind“. Das Haupt, das vorn liegt, enthält die Sinneswerkzeuge und das Gehirn; das Mittelteil hat die Organe des inneren Lebensantriebs und einer immer fortdauernden Bewegung nach aussen, das dritte endlich die Organe der Ernährung und Fortpflanzung. Durch diese Art des Typus ist „der Bildungskreis der Natur zwar eingeschränkt, dabei jedoch wegen der Menge der Teile und wegen der vielfachen Gestalt ins Unendliche möglich“ (33, 194) Aber auch bei diesen Modifikationen verfährt die Natur nach einem bestimmten Prinzip. Sie hat sich gleichsam „einen Etat, ein Budget vorgeschrieben . . . , indem,

wenn von der einen Seite zu viel ausgegeben worden, sie es der andern abzieht und auf die entschiedenste Weise sich ins Gleiche stellt“ (34, 168). Es kann z. B. ein bestimmter Knochen in einer Gattung mit einem andern zusammenwachsen, der wegen besonderer Umstände mehr Material braucht, als bei regelmässiger Bildung der Fall gewesen wäre (33, 210). Oder die Natur hat sich „gelegentlich vorbehalten, die Knochenmasse dorthin zu bringen, wo bei andern nur Sehnen und Muskeln sich finden“ (ebd. 205). Die Veränderlichkeit des Knochen ist bedingt durch seine Bestimmung angesichts der Verhältnisse, worunter die betreffende Gattung zu leben hat; im Wesentlichen aber ist das Ganze des Knochensystems und seine Differenzierung in eine bestimmte Anzahl in der Idee des Tieres begründet (St. I. 258). Und dasselbe gilt von der Variation der einzelnen Knochen in den Gattungen. Dass der Löwe keine Hörner hat, beruht darauf, dass die Natur die hier verfügbare Masse auf die vollständigere Ausbildung seiner Zähne verwendet. Auf dem durch dieses Beispiel erläuterten Grundverhalten der Natur beruht es, dass der Typus bei aller Versatilität sich doch immer als derselbe behauptet. Der Körper der Schlange ist gleichsam unendlich, „und er kann es deswegen sein, weil er weder Materie noch Kraft auf Hilfsorgane zu verwenden hat. Sobald nun diese in einer anderen Bildung hervortreten, wie z. B. bei der Eidechse nur kurze Arme und Füsse hervorgebracht werden, so muss die unbedingte Länge sogleich sich zusammenziehen und ein kürzerer Körper stattfinden. Die Zweckmässigkeit einer Tiergattung beruht also nicht darauf, dass diese den äusseren Umständen von vorn herein angepasst ist, sondern die Einwirkung des Aeussern den Bildungstrieb nötigt, die Ausgiebigkeit der Bildung auf verschiedene Hauptteile desselben verschieden zu verteilen. Was z. B. bei dem Fisch auf das Fleisch gewendet wird, bleibt



bei dem Vogel, bei dem die Aufschwemmung des Rumpfes durch Wasser hinwegfällt, für die Federn übrig (33. 196 f.) Aus alledem endlich ergibt sich: „Eine innere und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisation liegt zum Grunde; die Verschiedenheit der Gestalten dagegen entspringt aus den notwendigen Beziehungsverhältnissen zur Aussenwelt, und man darf daher eine ursprüngliche, gleichzeitige Verschiedenheit und eine unaufhaltsam fortschreitende Umbildung mit Recht annehmen, um die ebenso konstanten als abwechselnden Erscheinungen begreifen zu können“. Die Spezies innerhalb eines allgemeinen Gattungstypus erklären sich aus der Elastizität desselben, innerhalb dessen die Natur beliebig spielen kann, je nach der Verschiedenheit der äussern Umstände (ebd. 205. 307). Die Ueberlegenheit des Menschen endlich über die andern tierischen Lebewesen beruht darauf, dass die Verteilung der Bildungskraft auf die verschiedenen Organe hier am vollkommensten ist.

8. Die Idee bekundet sich nach alledem als ein im Organischen waltendes Entwicklungsgesetz, das, obgleich unsichtbar wirkend, doch nach Analogie des sinnlich Anschaulichen vorgestellt werden kann und sich hinsichtlich der Vollkommenheit seiner sichtbaren Resultate mit den Einflüssen der Umgebung in Ausgleichung zu setzen hat. Eine systematische Durchführung dieses Grundgedankens innerhalb eines bestimmten Gebietes gab nun Goethe in der schon erwähnten Lehre von der Metamorphose der Pflanze. Der Begriff derselben und zugleich der erste eingehende Versuch, ihr Gesetz aufzuzeigen, stammt von Linné, der in den vier Gewebsarten der Pflanze (Mark, Holz, Bast und Rinde) diejenigen Bestandteile erblickte, die sich nachher in den Kelch, die Blumenkrone, die Staubfäden und die Pistille verwandelten. Doch trat die in dieser Idee liegende entwicklungsgeschichtliche Tendenz bei ihm noch zurück

hinter das Bestreben, scharf unterscheidende Charaktere zwischen den einzelnen Pflanzengattungen aufzuzeigen. Anders war es bei C. F. Wolff, dessen Goethe als seines Vorgängers gern gedenkt, und dessen genetische Methode der seinigen in der modernen Entwicklung der Botanik wieder den Rang abgelaufen hat. Wolff fand an der Hand mikroskopischer Untersuchungen, dass die ersten Anfänge aller Seitenorgane der Pflanze thatsächlich gleich seien und die Verschiedenheiten erst später sich ausbilden. Er erkannte auf diese Weise in dem Kelch, der Blumenkrone, den Staubgefäßen, dem Stempel und dem Samen umgewandelte Blätter. Allerdings glaubte er in diesen Umwandlungen irrthümlicher Weise nicht eigentlich Fortbildungen des Ursprünglichen, als vielmehr eine Art von Rückbildung oder unvollkommener Ausbildung des Blattes erblicken zu sollen, zufolge der Annahme, dass die Lebenskraft im Verlauf des Wachstums stetig abnehme, um endlich zu verschwinden (JB XI, 156). Goethe dagegen sah von vornherein, dass es hierbei darauf ankomme, ein positives Gesetz der Umwandlung aufzufinden, kraft dessen das primitive Ergebnis des pflanzlichen Lebenstriebes, das Blatt mit dem Knoten, einem Prozess der fortgehenden Vervollkommnung und Verfeinerung unterliege, demzufolge sich die Reihe der genannten anderweitigen Pflanzenorgane herausbilden müsse. Diese Herausbildung stellte sich ihm dar als ein gesetzmässiger Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung des Grundorgans, der zugleich eine zunehmende Potenzierung in dessen Wesen und Leistungen aufweise. Schon im Samenkorn liegt, wie das Gedicht von der Metamorphose der Pflanze sagt, „ein beginnendes Vorbild, Blatt und Wurzel und Keim, nur halb geformet und farblos“. Aus ihm entfalten sich die ersten Organe, die s. g. Kotyledonen, aus deren Wachstum sich im weitern Verlauf der Stengelentwicklung Knoten auf Knoten herausbildet. An jedem

derselben findet sich ein Blatt, das dann unter der Einwirkung von Luft und Licht sich stetig weiter entwickelt und an der Hand des die Bildung des Blatttypus überhaupt lenkenden genetischen Lebensgesetzes der Pflanze verfeinert. Dies geschieht dadurch, dass die Natur in der zweiten Periode des Pflanzenwachstums, bei der Bildung der Fortpflanzungsorgane „mehrere Blätter und folglich mehrere Knoten, welche sie sonst nach einander und in einiger Entfernung von einander hervorgebracht hätte, zusammen, meist in einer gewissen bestimmten Zahl und Ordnung um einen Mittelpunkt verbindet“ (Met. d. Pfl. 38) und sie in dieser Weise einer wiederholten successiven Zusammenziehung und Ausdehnung unterwirft. Auf eine erste Ausdehnung als Laubblatt folgt eine erste Zusammenziehung als Kelchblatt; sodann auf eine zweite Ausdehnung als Kronenblatt eine zweite Zusammenziehung als Staubblatt; endlich auf eine dritte Ausdehnung als Fruchtblatt eine dritte Zusammenziehung als Samenhülle. Gemäss dieser Anschauung sind, was die einzelnen Teile betrifft, die Seitenzweige, die aus den Knoten der Pflanze entspringen, als besondere Pflänzchen zu betrachten, welche ebenso auf dem Mutterkörper stehen, wie diese an der Erde befestigt ist. Die Frucht ist „die letzte und grösste Ausdehnung, welche die Pflanze in ihrem Wachstum vornimmt“ (81). Auch an ihr lässt sich die Blattgestalt nicht verkennen. „So wäre z. B. die Hülse ein einfaches, zusammengeschlagenes, an seinen Rändern verwachsenes Blatt, die Schoten würden aus mehr über einander gewachsenen Blättern bestehen, die zusammengesetzten Gehäuse erklärten sich aus mehreren Blättern, welche sich um einen Mittelpunkt vereinigt, ihr Innerstes gegen einander aufgeschlossen und ihre Ränder mit einander verbunden hätten“ (78). Die Verwandtschaft der Frucht mit dem Blatt zeigt sich auch vielfach in der „rückschreitenden Metamorphose“. der zufolge z. B.

bei Nelken sich oft Samenkapseln wieder in Kelchblätter verwandeln (75). Der Same endlich befindet sich im höchsten Grade von Zusammenziehung und Ausbildung seines Innern. Er ist im Wesentlichen dasselbe, wie die Knospe, nur dass er sich selbst im Erdboden, diese dagegen schon auf der Mutterpflanze selbst zur eigentlichen Pflanze entwickelt. Die s. g. Nektarien mancher Pflanzen sind aufzufassen als langsame Uebergänge von den Kronenblättern zu den Staubgefässen\*).

Zu alledem ist nun aber festzuhalten, dass die Alternative von Ausdehnung und Zusammenziehung nicht die Ursache der Metamorphose darstellt, sondern nur ihre Erscheinung. Der Goethe'sche Begriff der Metamorphose bedeutet nicht mehr, wie bei Linné, die mechanische Umwandlung bestimmter Pflanzenteile oder, wie bei Wolff, der einen Blattart in die andere; er stellt vielmehr den damit bezeichneten Gedanken auf ein ganz anderes Prinzip. Goethe versteht unter Metamorphose die zufolge dem innewaltenden Entwicklungsgesetz auf jeder Stufe neu auftretende Formation des Grundtypus (des gegenwärtig sogenannten Blattorgans). An der Hand des Gesetzes der Alternative von Ausdehnung und Zusammenziehung steigt der Grundtypus wie auf einer „geistigen Leiter“ stufenweise zu immer komplizierteren und verfeinerten Bildungen, bis hinauf zu den Fortpflanzungsvorgängen, heran (33, 18). Allerdings weist Goethe gleich am Eingang seiner Schrift über die Metamorphose der Pflanze auf die bekannte Erscheinung hin, wonach, wenn aus der einfachen Blume eine gefüllte wird, sich anstatt der Staubfäden und Staubbeutel Blumenblätter entwickeln. Dies beruht jedoch nicht, wie ihm von fachmännischer Seite wohl vorgeführt worden ist, auf einer unklaren Unterscheidung zwischen mechanischer und dynamischer Metamorphose. Goethe

\*) Vergl. Cohn, Goethe als Botaniker, 2. A. (Bresl. 1895.) S. 147. Anm. 40.

entnimmt vielmehr aus jener Möglichkeit, in der anormalen Metamorphose „die Ordnung des Wachstums umzukehren“, nur den Fingerzeig für die Berechtigung, das Grundorgan, das sich zufolge der innern Gesetzmässigkeit des Wachstums successiv in verschiedenen gestalteten Bildungen darstellt, als „Blatt“ zu bezeichnen (ebd. 17), und zwar, nicht ohne beim Abschluss des Ganzen (53 § 120) hinzuzufügen, es sei eigentlich ein „allgemeines Wort“ erforderlich, „wodurch wir dieses in so verschiedene Gestalten metamorphosierte Organ bezeichnen und alle Erscheinungen seiner Gestalt damit vergleichen könnten . . . Denn wir können ebensogut sagen, ein Staubwerkzeug sei ein zusammengezogenes Blumenblatt, als wir von dem Blumenblatte sagen können, es sei ein Staubgefäss im Zustand der Ausdehnung“ u. s. w. Der Grundgedanke der ganzen Theorie ist von vorn herein kein mechanischer, sondern ein dynamischer und Goethe ist sich dessen vollkommen bewusst. Wenn er z. B. (33, 28) darauf hinweist, dass die Kelchbildung auf nach und nach entstehenden verfeinerten Säften beruht, fügt er hinzu: „Es wird uns dieses schon glaublich, wenn wir seine Wirkung auch bloss mechanisch erklären“, (nämlich aus der durch Zusammendrängung der Gefässe bedingten Feinheit der Filtration). Wie in jeder Organisation, so waltet nach seiner Ansicht auch in der Pflanze bei der normalen Entwicklung ein Centrum in Gestalt einer Richtung gebenden Kraft für die verschiedenen Bestandteile und die Art ihrer Wirkung, und auch abnorme Bildungen sind hierauf zurückzuführen, sie entstehen da, wo dieses Centrum seine Herrschaft über die Teile verloren hat und diese daher sich nicht mehr in der normalen Anpassung an die Leistungen der übrigen fortbilden. Die Mechanik des Pflanzenlebens ruht für Goethe auf der dynamischen Wirkung des in der pflanzlichen „Entelechie“ waltenden Entwicklungsgesetzes; diesem gemäss gestalten sich die ver-

schiedenen Bildungen im Wachstumsprozess der Pflanze an der Hand von Ausdehnung und Zusammenziehung zeitlich nacheinander, aber „gleichsam“ auseinander (33, 17 § 4). Besonders deutlich tritt dies hervor in der Art wie die Befruchtung behandelt wird. Sie soll im letzten Grunde darauf beruhen, dass bei den vollkommenen Pflanzen die anfängliche, lediglich sprossende Fortsetzung nicht in's Unendliche fortgehen kann, sondern sich umbilden muss und so in Stufen zu einem Gipfel führt und am Ende dieses Weges eine andere Art der Fortpflanzung, nämlich die durch Samen hervorbringt. An die Stelle der successiven Fortpflanzung, welche das Wachsen oder Sprossen darstellt, tritt hier (im Blüten- und Fruchtstand) die simultane; es sind aber immer dieselben Organe, die in vielfältigen Bestimmungen und unter oft veränderten Gestalten die Vorschrift der Natur erfüllen (ebd. 52 f.). Als die „langsamem Uebergänge“ von den Kelchblättern zu den Staubgefäßen wollte Goethe die s. g. Nektarien betrachtet wissen (31). Die geschlechtlichen Teile der Pflanze sollen aus Spiralgefäßen bestehen, die inmitten der Saftgefäßbündel liegen und von ihnen umschlossen werden, wodurch wieder eine starke Zusammenziehung bedingt ist, so dass „alle Ursachen, wodurch Stengel-, Kelch- und Blumenblätter sich in die Breite ausgedehnt haben, hier völlig wegfallen; es entsteht ein schwacher, höchst einfacher Faden“ (34). Der weibliche Teil (der Griffel) ist so wenig wie der männliche ein besonderes Organ; er wird wie dieses durch Zusammenziehung hervorgebracht (36). Dass nun freilich durch diese Einbeziehung der pflanzlichen Sexualorgane in die „geistige Leiter“ der Entwicklung der Befruchtungsvorgang selbst noch nicht ausreichend erklärt sei, konnte sich Goethe keineswegs verhehlen. Er bescheidet sich hier ausdrücklich damit, die Begriffe des Wachstums und der Zeugung „wenigstens einen Augenblick einander näher

gerückt zu haben“, und sucht noch einen Schritt weiter in dieser Richtung zu kommen durch Heranziehung des Begriffs der Anastomose, der Zusammenmündung oder Vereinigung mehrerer Gefässäste zur Bildung eines neuen organischen Bestandteils. Staubblätter und Stempel, die zartesten Formen,

„zweifach streben sie vor, sich zu vereinen bestimmt“ (2, 229).

Der Samenstaub, der aus diesem Stadium höchster Kontraktion der Gefässe sich entwickelt, ersetzt durch seine intensive Thätigkeit das, was den Gefässen, die ihn hervorbringen, an Ausdehnung entzogen ist, indem er sich fest an die weiblichen Teile anhängt und „seine Einflüsse ihnen mitteilt“ (35). Wie schon diese letzten Worte erkennen lassen, wird auch hier der mechanische Vorgang sogleich in's Dynamische übersetzt: die durch die bezeichneten Vorgänge herbeigeführte Verbindung der beiden Geschlechter wird (ebd.) eine „geistige Anastomose“ genannt, ganz analog der Art, wie anderweitig (52 § 113) die Wirkung der verfeinerten Säfte im Blütenstande sich einmal als die Wirkung „geistigerer Kräfte“ bezeichnet findet. Die einheitliche organische Kraft, welche von Knoten zu Knoten das Wachstum der Pflanze bedingt, erscheint in den beiden Geschlechtern geteilt und vollzieht im Befruchtungsvorgang eine neue Vereinigung auf höherer Stufe (JB XII, 204). Seinen Abschluss endlich erhält der dynamische Charakter des ganzen Prozesses bei Goethe dadurch, dass er in Beziehung gesetzt wird zu dem schon erwähnten allgemeinen Naturgesetz von der Gegenwirkung der Polaritäten. Der Trieb zur Metamorphose als vis centrifuga wirkt Hand in Hand mit der entgegengesetzten Tendenz, die als vis centripeta im Spezifikationstrieb sich hervorthut, d. h. als das zähe Beharrlichkeitsvermögen dessen, was einmal zur Wirklichkeit gekommen ist, und dem im tiefsten Grunde keine Aeusserlichkeit etwas anhaben kann (34, 102).

Wie aus alledem erhellt, handelt es sich in der Metamorphosenlehre bei Goethe in der Hauptsache um die Frage, was die Pflanze als Organismus bedeute oder, prinzipieller und allgemeiner gefasst, was der Organismus als Pflanze sei. Dem Wesen des Organischen ist, nach der hier waltenden Vorstellung, nicht damit beizukommen, dass man lediglich seine Glieder beschreibt und ihre gegenseitige Lage, Grösse, Funktion u. s. w. vorzeichnet. Es gilt vielmehr, anschaulich zu machen, dass hier die äussere Erscheinung von einem inneren Prinzip beherrscht wird, auf das wir mit dem Ausdruck Leben hindeuten, und dass dieses als das Durchgehende und Ganze in jedem einzelnen Organe wirkt. Goethe nimmt mit dieser Tendenz und der Art ihrer Ausführung den antiken (aristotelischen) Gesichtspunkt vom Wesen des Organischen wieder auf, nur eben nicht im Hinblick auf das Organische im Menschen, sondern zunächst auf das in der Pflanze. Er fragt nach dem Lebensgesetz, wonach sich ihre Glieder entwickeln und wodurch sie ungeachtet ihrer Verschiedenheit im Aussehen doch als Darstellungen und Wirkungen einer und derselben ihnen zu Grunde liegenden Kraft sich erkennen lassen. Dazu die weitere Frage, wie es kommt, dass jenes Eine sich in so verschiedenen Erscheinungsweisen und vielfachen Gestaltungen offenbart. Denn mit dem einen Gesichtspunkte, dem des einheitlichen spezifischpflanzlichen Lebensprinzips, war im Grunde schon der andere gegeben, den dann die Beobachtung der Thatsachen bestätigte, dass es doch nur eine Grundform sei, die in der unendlichen Menge von Pflanzenindividuen erscheint, und dass in dieser die Fähigkeit unbestimmt grosser Abänderungen liege, wodurch aus der Einheit die Mannigfaltigkeit erzeugt wird. Die Urform der Pflanze ist ein bestimmtes Bildungsgesetz, woraus die Natur das pflanzliche Individuum gleichsam als eine Folge ableitet d. h. entstehen lässt.



Goethe suchte es so anschaulich und dem Konkret-Sinnlichen so angenähert als möglich sich vorzustellen, wie er denn an Herder (1787) schreibt, mit diesem Modell (der Urpflanze) und dem Schlüssel dazu könne man alsdann noch Pflanzen in's Unendliche erfinden, die, wenn sie auch thatsächlich nicht existieren, doch innere (morphologische) Wahrheit und Notwendigkeit haben. Zu den Eigenheiten dieses Urbilds kam für ihn später (1831) noch der zwischen den Organen auftretende Gegensatz des spiralförmigen und des geradlinigen Wachstums hinzu, worauf näher einzugehen wir hier keine Veranlassung haben.

9. Der Unterschied des Tieres von der Pflanze und die höhere Stufe seiner Vollkommenheit beruht für Goethe auf der vollkommenen Art und Weise, wie hier die als geistiges oder dynamisches Centrum wirkende organische Bildungskraft sich in der Richtung der Individualisierung hin zur Thätigkeit bringt. Die Pflanze ist noch kein Individuum im eigentlichen Sinne, sondern ein Kollektivwesen, sofern nach der Metamorphosenlehre jedes der äusserlich verschiedenen Organe im Wesen doch die betreffende Pflanze selbst immer wiederholt, nur eben in einem verschiedenen Stadium ihrer Ausbildung. Das Individualitätslose zeigt sich ferner darin, dass die Teile einander nicht wirklich subordiniert sind, sondern im Nacheinander ihres Hervortretens im Vergleich miteinander sich als gleichwertig ausweisen. Höchstens im Loslösen des Samenkorns von der vollendeten Pflanze könnte ein momentanes Hervortreten von Individualisierung gefunden werden, das aber mit dem Neubeginn des Keimens schon wieder verschwindet. Beim Tier dagegen kennzeichnet sich schon das von der Mutter losgetrennte abgeschlossene Ei als Individuum. Der herauskriechende Wurm ist gleichfalls eine isolierte Einheit mit einem ausgesprochenen

Oben und Unten, Vorn und Hinten und mit Organen, die sämtlich nach einer gewissen Reihe entwickelt sind d. h. so, dass keins an die Stelle des andern treten kann, ein Verhältnis, das je höher hinauf um so unverkennbarer hervortritt. „Hier hat in der regelmässigsten Organisation alles bestimmte Form, Stelle, Zahl, und was auch die mannigfaltige Thätigkeit des Lebens für Abweichungen hervorbringen mag, wird das Ganze sich immer wieder in sein Gleichgewicht stellen“ (33, 270 f.).

„Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie, Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich“ (2, 231).

Das Zusammenwirken der Glieder selbst ferner und die Eigenart der Struktur und Funktion, welche jedem Einzelnen innerhalb desselben verliehen ist, bestimmt sich von innen her nach dem besonderen Zweck des Ganzen, der gegeben ist in dem der betreffenden Gattung unterliegenden Gesetz der Lebensweise und den ihr hiernach angemessenen Bedürfnissen. „Alle lebendigen Glieder

Widersprechen sich nicht, und wirken alle zum Leben“. (ebd.)

Hinsichtlich der Entwicklung des Tierorganismus waltet nun bei Goethe dieselbe Grundidee, wie in seiner Lehre von der Metamorphose der Pflanze, wenn es ihm auch hier nicht gelungen ist (und auch nicht in demselben Masse darauf ankam), die Gesetzmässigkeit der ganzen Gestalt in eine einzige Vorstellung zu fassen. Als allgemeinen Gesichtspunkt hebt er hervor, die Metamorphose wirke bei den vollkommeneren Tieren auf zweierlei Art. Erstens darin, dass „identische Teile nach einem gewissen Schema durch die bildende Kraft auf die beständigste Weise verschieden umgeformt werden, wodurch der Typus im allgemeinen möglich wird; zweitens, dass die in dem Typus benannten einzelnen Teile durch alle Tiergeschlechter und -Arten immerfort verändert werden, ohne dass sie doch jemals ihren Charakter verlieren können“. Die Harmonie des organischen

Ganzen wird dadurch möglich, dass es aus identischen Teilen besteht, die sich in sehr zarten Abweichungen modifizieren. So ist es z. B. in die Augen fallend, dass sämtliche Wirbelknochen eines Tieres einerlei Organe sind, und doch würde, wer erst den Halsknochen mit dem Schwanzknochen unmittelbar vergliche, nicht eine Spur von Gestaltsähnlichkeit finden.“ Den ersten und zweiten Halsknochen ferner „wird Jedermann durch alle Tiere ohnerachtet der ausserordentlichen Abweichung erkennen“ (33, 271 f.). Wie man schon hieraus sieht, sucht Goethe die thatsächlichen Belege für seine zoologische Grundanschauung wesentlich im Gebiete der Osteologie, und zwar hauptsächlich in den an das Gehirn und Rückenmark anschliessenden Knochen. Das Hinterhauptbein, sowie das hintere und vordere Keilbein deutete er als Umformungen der Wirbelknochen, welche das Rückenmark umgeben. Eine bestätigende Erweiterung dieser Idee erblickte er, als es ihm (1790) glückte, auf den Dünen des Lido bei Venedig einen Schafschädel zu finden, der so geborsten war, dass in dem Gaumenbein, der Oberkinnlade und dem Zwischenknochen drei Wirbel in verwandelter Gestalt unmittelbar sich darzustellen schienen. Diese Thatsache wies auf die Möglichkeit, den Schädel beim Wirbeltier aus den Umformungen von sechs Wirbelknochen entstanden zu denken.

Diese zoologische Umformungslehre steht nun aber bei Goethe ebenso entschieden unter dem dynamischen oder vitalistischen Gesichtspunkt, wie die Lehre von der Pflanzen-Metamorphose. In der allmählich umformenden Entwicklung, welcher der Bau des Tieres bis hinauf zum Schädel untersteht, ist es der Typus oder die Idee der Gattung, die sich in immer vollkommenerer Weise zur sinnlichen Darstellung bringt. Die Organe werden der Idee im successiven Verlauf ihres Hervorbildens immer angemessener gemacht, und die anatomo-

mische Struktur des Tieres steigt mithin ebenfalls wie auf einer „geistigen Leiter“ von den unvollkommeneren zu den vollkommensten Organen heran.

„Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,  
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.“

„Müset im Naturbetrachten  
Immer Eins wie Alles achten;  
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen,  
Denn was innen, das ist aussen“ (2, 230).

10. Den Gedanken der Metamorphose, wie er im Vorstehenden näher bestimmt wurde, hat nun Goethe nicht bloss innerhalb der getrennten Gebiete des Organischen durchzuführen, sondern zu der Ansicht von einem durchgehenden genetischen Zusammenhange zwischen dem Pflanzen- und Tierreich, sowie zwischen den verschiedenen Gattungen und Stufen des Letzteren mit Einschluss des Menschen zu erweitern versucht. Er ist dadurch einer der bedeutsamsten Vorläufer der Descendenztheorie, wenn auch keineswegs, wie sich zeigen wird, ein Vertreter des modernen Prinzips ihrer Methode geworden. In dem „Entwurf einer Morphologie“ (W II, 6, 321), der ihn längere Zeit beschäftigte, hatte er die Absicht, zuerst das Wesen des Organischen zu schildern, um dann, „aus einem Punkte ausgehend“, zu zeigen, wie das organische Urwesen (der Typus) sich nach der einen Seite hin zu der Mannigfaltigkeit der Pflanzenwelt, nach der andern zu der Vielheit der Tierformen entwickelt, und wie die besondern Formen der Würmer, Insekten, der höheren Tiere und zu oberst die Form des Menschen aus dem allgemeinen Urbild abgeleitet werden können. Die erste Anregung zu dieser Idee hatte er wohl von Herder. Schon zu dessen Grundgedanken gehört der von einer nur denkanschaulich vorstellbaren typischen Form, die sich räumlich-sinnlich in einer unbestimmt grossen Anzahl qualitativ unterschiedener Gattungen und Einzelwesen stufenweise zur

Vermittlung bringt, und zwar so, dass auf der obersten Stufe dieser Leiter, im Menschen, das, was unten sich an verschiedenen Arten in einseitiger Ausbildung zeigt, einem Gesamtorganismus eingeordnet und im Einzelnen diesem angepasst, also dem entsprechend umgebildet erscheint. \*) Nach Goethes Auffassung ist das Tierische in Bau und Gestalt beim Menschen in der Weise fortgebildet, dass hier im Unterschiede von jenem diejenigen Organe, welche dem Geistigen als Unterlage dienen, besonders entwickelt und die lediglich dem Vitalen zugeordneten Teile dem entsprechend modifiziert sind, ein Gedanke, den er schon 1776 namentlich an dem Verhältnis des Haupts und Gehirns zu dem übrigen Körperbau aufzuzeigen beflissen war (34, 178 f.).

Diese Idee, dass alle Unterschiede im Bau der Tierarten mit Einschluss des Menschen als Veränderungen eines Grundtypus aufzufassen seien, hatte Goethe das Glück bestätigt zu sehen durch eine osteologische Entdeckung, auf die er von ihr aus geführt wurde. Bei dem Skelett der Wirbeltiere erscheint der Oberkiefer durch den s. g. Zwischenknochen in zwei Stücke geteilt, von denen das eine bei den Säugetieren stets die Backen- und Eckzähne, das andere die Schneidezähne enthält; bei dem Menschen dagegen ist nur ein Knochenstück, das Oberkieferbein, welches alle Zähne enthält. Die damalige Anatomie betrachtete das als einen spezifischen Unterschied des Menschen vom Tiere. Nach Goethe's Anschauung dagegen lag es nahe zu vermuten, dass auch der Mensch ursprünglich einen Zwischenkiefer besitze, der aber später durch Verschmelzung mit dem Oberkiefer verschwinde. Seine Untersuchung in dieser Richtung führte nun in der That zu der Wahrnehmung, dass die Nähte, die bei den Tieren Oberkiefer und

---

\*) Ueber frühere Keime und Ansätze zur Metamorphosenlehre s. St. I, 20 Anm.

Zwischenkiefer verbinden, in schwachen Spuren auch beim menschlichen Schädel noch zu erkennen sind. Er sah darin mit Recht einen Erfahrungsbeweis für die Gemeinsamkeit der anatomischen Grundform auch von Mensch und Tier, die hier auch in einem Falle zu Tage trat, wo sie den Anforderungen des vollendeten Baues erst nachträglich durch die Verwachsung der getrennt entstandenen Teile angepasst werden muss.\*)

In der Richtung der modernen Anschauung betreffs der Eigentümlichkeit der organischen Lebewesen gehen bei Goethe schon diejenigen Ansichten, die wir bei ihm schon im Vorigen (S. 89 f.) angesichts der teleologischen Auffassungsweise der Organismen aufzuzeigen hatten. Ein anderer Schritt nach dieser Seite liegt bei ihm in der Ueberzeugung von der Stetigkeit in der Entwicklung der organischen Formen innerhalb einer und derselben Gattung, sowie der verschiedenen Gattungen unter einander. Die „Natur kann zu allem, was sie macht, nur in einer Folge gelangen: sie macht keine Sprünge. Sie könnte z. B. kein Pferd machen, wenn nicht alle übrigen Tiere voraufgingen, auf denen sie wie auf einer Leiter zu Struktur des Pferdes heranstiegt“ (33, LXXXIII). Unter der „Leiter“ ist freilich auch hier, wie in der Botanik, eine „geistige“ verstanden, nämlich eine aufsteigende Reihe von Typen, deren jeder das in ihm liegende gattungsmässige Bildungsgesetz nach Lage der äussern Verhältnisse d. h. innerhalb der durch diese gezogenen Grenzen zur Auswirkung bringt. In dieser ausdrücklichen Berücksichtigung der äussern Umstände liegt es begründet, dass in Goethes Theorie, unbeschadet ihrer dynamisch-vitalistischen Grundansicht auch schon die wichtigsten causal-mechanischen Mitbedingungen der Entwicklung, worauf der moderne

---

\*) Vgl. Helmholtz, Wissenschaftliche Vorträge (Braunschw. 1865) 1. H. S. 35.

Darwinismus mit besonderem Nachdruck hingewiesen hat, zur Anerkennung kommen. So vor allem das Prinzip der Anpassung einer Gattung an die umgebenden äusseren Verhältnisse. „Eben dadurch erhält ein Tier seine Zweckmässigkeit nach aussen, weil es von aussen so gut als von innen gebildet worden; und was noch mehr, aber natürlich ist, weil das äussere Element die äussere Gestalt eher nach sich, als die innere umbilden kann“ (St. IV, 2, 576). Eine anschauliche Bestätigung dieser Ansicht findet Goethe (1824) in dem Werke d'Altons über die Skelette der Nagetiere und den dazu gegebenen Abbildungen. Er erkennt daraus, dass das Geschlecht der Nager „zwar generisch von innen determiniert und festgehalten sei, nach aussen aber zügellos sich ergehend, durch Um- und Umgestaltung sich spezifizierend, auf das Allervielfachste verändert werde.“ In der Region des Wassers „zeigt es sich schweinartig im Ufersumpfe, als Biber sich an frischen Gewässern anbauend; alsdann, immer noch eine Feuchtigkeit bedürfend, gräbt sich's in die Erde . . . Gelangt endlich das Geschöpf auf die Oberfläche so ist es hupf- und sprunglustig, sodass sie aufgerichtet ihr Wesen treiben . . . In's völlig Trockne gebracht, finden wir zuletzt den Einfluss der Lufthöhe und des Alles belebenden Lichtes ganz entscheidend. Die leichteste Beweglichkeit wird ihnen zu Teil, . . bis sogar ein vogelartiger Sprung in einen scheinbaren Flug übergeht“ (33, 304 f.). Unter den konkreten Faktoren dieses Umwandlungsprozesses kommt gelegentlich auch das Prinzip des Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Organe zur Anerkennung, so namentlich in Bezug auf die Sinnesorgane. Das immer stärker werdende tierische Verlangen, nach vornhin bequem zu sehen, muss z. B. wohl die Lage der Augenhöhlen des Urstierschädels und ihre Form allmählich verändert, das Streben, leichter, klarer und noch weiter hin zu hören, die Gehörkammern dieser Tierart erweitert und mehr nach innen gewölbt haben

(ebd. 281). Ueberhaupt hat, wie in der Farbenlehre gelegentlich bemerkt wird, das Auge sein Dasein dem Licht zu verdanken: „aus gleichgiltigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Licht fürs Licht, damit das innere Licht dem äussern entgegentrete“ (35, 84). Zu allem derartigen ist natürlich, wenn auch stillschweigend, vorausgesetzt, dass die durch Anpassung erworbenen Eigenschaften sich auf die Nachkommen vererben. Eine anderweitige Voraussetzung ist dabei die, dass die Art der Anpassung selbst im Verlauf der Entwicklung vollkommener oder unvollkommener, feiner oder gröber ausfallen kann, je nach der grösseren oder geringeren Stärke des in einer bestimmten Gattung von Haus aus wirkenden Lebens, ein Gedanke, den Goethe bei Gelegenheit der Anzeige eines anderweitigen d'Alton'schen Werkes an der Familie der Bradypodiden (Faultiere) anschaulich zu machen sucht (33, 275 f.). Er weist weiter auch bereits auf die Wirksamkeit desjenigen Faktors hin, den man später die Korrespondenz des Wachstums und die balance des organes genannt hat. Dieser Gesichtspunkt ergab sich aus der schon (S. 91 f.) erwähnten Ueberzeugung von dem „Budget“, das sich die Natur in ihren Bildungen vorbehalten habe und kraft dessen z. B. der Löwe wegen der grösseren Vollkommenheit seiner Zähne der Hörner entbehren müsse. „Wie das Tier sich immer weiter zum Stehen und Gehen bestimmt fühlt, desto mehr wird der Radius an Kraft zunehmen, dem Körper der Ulna von seiner Masse abziehen, sodass diese zuletzt fast verschwindet und nur das Olekranon als notwendigste Artikulation mit dem Oberarme übrig bleibt“ (34, 168). Auch der Kampf um's Dasein endlich kommt hier schon zur Beachtung. „Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es Anderes von seinem Platz und verkürzt seine Dauer“



(19, 212). „Wer weiss, ob nicht in kalten und warmen Häusern Pflanzen gerade deshalb nicht gedeihen, weil man ihnen feindselige Nachbarn gab; vielleicht bemächtigten sich die Einen zu ihrem Nutzen der heilsamen atmosphärischen Elemente, deren Einfluss ihnen Allen gegönnt war“ (33, 121). Diejenige Auffassung der Phylogenie dagegen, welche darauf ausgeht, alle Formen zuletzt aus einer gemeinsamen konkreten Stammform abzuleiten, liegt nicht im Sinne der Goethe'schen Anschauungsweise. Die gemeinsame Stammform oder was man so nennen könnte, ist ihm immer der Typus selbst als (sinnlich-geistiges) Abstraktum, und dieser liegt der Blutsverwandtschaft bestimmter Gattungen als das sie Bedingende immer schon voraus. Hierauf beruht die Fähigkeit des Lebendigen, „sich nach den vielfältigsten Bedingungen äusserer Einflüsse zu bequemen und doch eine gewisse errungene entschiedene Selbständigkeit nicht aufzugeben“ (19, 212). Goethe glaubt behaupten zu dürfen, dass alle vollkommnern organischen Naturen (Fisch, Amphibium, Vogel, Säugetier und Mensch) nach einem Urbild geformt seien, „das nur in seinen sehr beständigen Teilen mehr oder weniger hin und her weicht und sich noch täglich durch Fortpflanzung aus- und umbildet“ (33, 261). Diese Worte bezeichnen deutlich den Grad der Verwandtschaft zwischen der Goethe'schen und der modernen Ansicht und zugleich ihre Grenze. Denn man ist nicht berechtigt, in dem „Urbild“, wie neuere Naturforscher gethan haben, eine reale Stammform zu sehen. Es ist nichts anderes als die „geistige Leiter“, anhand deren die aufsteigende Reihe der es repräsentierenden Arten in der Kette der Fortpflanzungen sich als verwandt aufweisen lassen. Von ihm heisst es ausdrücklich in einer erst neuerdings hervorgetretenen Stelle: „Der Hauptbegriff, welcher . . . bei jeder Betrachtung eines lebendigen Wesens zum Grunde liegen muss, von dem man nicht abweichen darf, ist, dass es

mit sich selbst beständig, dass seine Teile in einem notwendigen Verhältnis gegen sich selbst stehen, dass nichts Mechanisches gleichsam von aussen gebaut und hervorgebracht werde, obgleich Teile nach aussen zu wirken und von aussen Bestimmung annehmen“ (St. IV, 2, 549). Und noch bestimmter, wie im bewussten Gegensatz zu der modernen Ansicht von der Stammform, ist anderwärts die Rede von dieser „idealen“ Einheit, davon nämlich, dass die verschiedenen Teile der Pflanze „aus einem idealen Urkörper entsprungen und nach und nach in verschiedenen Stufen ausgebildet gedacht werden . . . Diesen idealen Urkörper, der schon eine gewisse Bestimmbarkeit zur Zweiheit bei sich trägt, lassen wir vorerst im Schoosse der Natur ruhen“ (ebd. 566). Noch deutlicher, wenn möglich, sind einige Aeusserungen in den Gesprächen: „Gewisse Konfigurationen im menschlichen Körperbau tragen noch die letzte Spur der veredelten Tierheit zum prototypen der organischen Schöpfung, zum Menschen, sehr deutlich an sich, z. B. das os coccygis den Rest des tierischen Schwanzes, die Milz und das Ueberzweragschleudern der Hände, wenn man geht . . . Die Natur hat gewisse Generalformen, die sich auch da abdrücken, wo sie kein unmittelbares Bedürfnis erfüllen“ (G1, 183). „Das Skelett von manchem Seetiere zeigt uns deutlich, dass die Natur schon damals, als sie dasselbe verfasste, mit dem Gedanken einer höheren Gattung von Landtieren umging. Gar oft muss sie in einem hinderlichen Elemente sich mit einem Fischschwanz abfinden, wo sie gern ein paar Hinterfüsse in den Kauf gegeben hätte, ja, wo man sogar die Ansätze dazu bereits im Skelet bemerkt hat“ (ebd. 2, 257). Wenn Goethe ferner gelegentlich sagt (33, 259), man müsse das einfachere Tier im zusammengesetzten Menschen wieder entdecken, so beruht das für ihn, wie die vorausgehenden Worte zeigen, nicht auf der realen Abstammung des Menschen vom Tier,

sondern darauf, dass der Mensch seiner Organisation nach „schon physisch als eine kleine Welt, als ein Repräsentant [also nicht Abkömmling] der übrigen Tiergattungen existiere.“ Wenn er anderwärts in den vierfüßigen Tieren eine Tendenz der hinteren Extremitäten, sich über die vorderen zu erheben bemerkt und darin „die Grundlage zum rein aufrechten Stand des Menschen“ erblickt (33, 305), so ist ihm dies auch nur ein Beleg für die Gleichartigkeit des Typus, der nur unten weniger deutlich auftritt als oben, nicht aber ein Hinweis auf Abstammung durch Blutsverwandtschaft. Und nicht anders steht es da, wo er in den zwei hohlen, unausgefüllten Stellen des menschlichen Schädels Reste des tierischen Schädels sieht, nämlich solche, „die sich bei solchen geringen Organisationen in stärkerem Masse befinden, und die sich beim Menschen trotz seiner Höhe nach nicht ganz verloren haben“ (G 8, 29). Es liegt eben im Wesen des allgemeinen tierischen Typus, dass er sich unterhalb des Menschen in „geringerer Organisation“ ausprägt, als bei diesem selbst. Den gemeinsamen Grundgedanken endlich, unter dessen Licht die Auffassung und Erklärung aller derartigen Betrachtungen bei Goethe gesetzt sein will, giebt eine Aeusserung, wie diese: „Eine innere und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisation liegt zum Grunde; die Verschiedenheit der Gestalt dagegen entspringt aus den notwendigen Beziehungsverhältnissen zur Aussenwelt und man darf daher eine ursprüngliche gleichzeitige Verschiedenheit und eine unaufhaltsame fortschreitende Umbildung mit Recht annehmen“ (33, 307). Der Hinweis auf die „ursprüngliche gleichzeitige Verschiedenheit“ kann hier doch nichts anderes bedeuten, als dass der Typus von Anfang an in verschiedenen Ausprägungen vorlag, deren jede sich dann innerhalb der ihrer Klasse entsprechenden Grundzüge und Grenzen fort- und umbildet. Die Abstammung aller organischen Gattungen

und zu oberst des Menschen von einer Stammform wird durch diese Auffassung geradezu ausgeschlossen. Die Ansicht von dem ursprünglichen Bestehen verschiedener organischer Typen und das sich Durchhalten ihrer unterschiedenen Eigenartigkeiten durch alle von äusseren Verhältnissen bedingten Veränderungen derselben bildet das eigentliche Rückgrat in Goethe's Metamorphosenlehre. Sein Begriff des Typus als „geprägter Form, die lebend sich entwickelt“ (2, 242) würde ohne sie geradezu seinen spezifischen Sinn verlieren.

Seiner Metamorphosenlehre hat Goethe bekanntlich nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine poetisch-dramatische Seite abzugewinnen gewusst, indem er sie im zweiten Teile des Faust in der Figur und dem Schicksal des Homunculus gleichsam verkörperte. Dem menschenartigen Diminutivwesen, das in der Retorte entsprungen und deshalb hinsichtlich seiner Existenz an diese gebunden ist, regt sich nachgerade das Verlangen, „im besten Sinne“ d. h. auf organisch-natürliche Weise zu „entstehen“. Zu diesem Ende wird er von Thales und Proteus zunächst in's Meer gesandt, um dort zu verstäuben und sich dann organisch stufenweise von unten auf zum wahren Menschen zu entwickeln (12, 103 f. 117 f.). Auch in dieser Darstellung der Sache liegt keineswegs eine Hindeutung auf die Abstammung des Menschen von einer allen Gattungen gemeinsam vorausliegenden Stammform. Es ist nämlich dabei zu beachten, dass Homunculus den menschlichen Typus ja bereits besitzt und in seiner Auflösung nur diesen als solchen der wirklichen Natur zum Zwecke der Höherbildung überlässt. Unter jener andern Voraussetzung wäre dieser Ausweg für ein Wesen von seiner Entstehungsweise überhaupt nicht in Betracht gekommen. Der Mensch als organische Gattung ist, nach Goethe, überhaupt nicht von irgend einer Tierform her descendiert; er entwickelte sich durch Transmutation auf-

wärts von einer schon von Haus aus menschlichen, aber noch nicht zur Höhe des vollkommenen Menschen ausgebildeten Urform, so wie auch die verschiedenen Gattungen der Tiere auf eine Mehrheit ursprünglicher, zu solcher Transmutation geeigneter Grundformen zurückdeuten. Diese Aufwärtsbildung selbst geht vor sich unter stetiger Gegenwirkung des (idealen) Typus mit den Einflüssen der Umgebung. Wo Goethe einmal das Wort „Urtier“ gebraucht, verfehlt er nicht, ausdrücklich hinzuzufügen: „Das heisst denn doch zuletzt: der Begriff, die Idee des Tiers“ (33, 13), denkt also nicht entfernt an eine allen gemeinsame ursprüngliche „Stammform“.

Der wesentliche Unterschied zwischen der Goetheschen und der modernen Descendenzlehre liegt nach allem Bisherigen darin, dass für Goethe im Begreifen des Organischen und seiner Entwicklung gerade das die Hauptsache war, was der Darwinismus, wenigstens hinsichtlich der Methode seiner Ausführungen, als quantité négligeable betrachtet: die unsichtbare Wirksamkeit des Typus. Er versteht darunter eine bestimmte zielstrebige Art der Gesetzmässigkeit in Bezug auf das Ineinandergreifen der Organe und ihrer Funktionen, über welche die von aussen kommenden Abänderungen der Gestalt und Lebensweise niemals so völlig Herr werden, dass der Grundcharakter des Typus dadurch je wirklich aufgehoben würde. In ihr liegt die Grenze, die „die Natur ehrt“, und die „kein Gott erweitert“. Diese Idee des die Form bildenden und schliesslich auch immer beherrschenden Typus ist nun nicht erst durch Goethe in die Welt gekommen. Sie liegt schon vor in dem Begriff des die Materie ausgestaltenden Formprinzips bei Aristoteles und hatte gerade in Goethes Zeitalter auch auf naturwissenschaftlicher Seite wieder hervorragende Vertreter gefunden.\*) Unter Goethes

\*) s. Osk. Schmidt, Descendenzlehre und Darwinismus (Leipzig 1875) S. 108.

unmittelbaren Zeitgenossen aber war es namentlich der Philosoph Schelling, in dessen spekulativer Naturbetrachtung sie eine führende Stellung gewonnen hatte. Es war daher kein Zufall, dass Goethe nachmals zu Schelling selbst in ein näheres Verhältnis trat, und dass dessen Naturphilosophie um die Wende des Jahrhunderts bei ihm mehr und mehr den Vorrang gewann vor der früher bethätigten Hinneigung zu andern Systemen, Spinoza und Kant nicht ausgeschlossen.\*) Auch für Schelling vollzieht sich die Entwicklung des Organischen an der Hand eines ideellen (begrifflichen) Musterbildes, das hier nur wesentlich abstrakter gedacht ist, als bei Goethe, aber, wie bei diesem, die innere Natur einer bestimmten Gattung darstellt, die der organischen Bildung innerhalb dieser ihre eigentümliche Richtung giebt. Auch ein anderer, hieran anknüpfender Grundgedanke der Schelling'schen Naturphilosophie findet in Goethes Anschauungsweise des Naturganzen vollen Widerklang: die Ansicht, dass diese begriffliche Wirksamkeit des Typus letzten Endes auf das Bestehen einer Weltseele zurückdeute, also eines die Gesamtheit der Natur mit Einschluss des Menschen durchwaltenden geistigen Prinzips, in dessen Wesen es liegt, in der Materie ein System von Ideen zu einer physischen und dabei doch

\*) Goethe an Schelling (27. IX 1800): „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und, wie eine Monade, auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben musste, habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren persönlichen Umgang . . . zu bewirken hoffe, und die mir desto reiner werden muss, . . . je getreuer ich meiner eigenen Denkart dabei zu bleiben genötigt bin.“ (Schriften der Goethe-Gesellschaft 13. Bd. S. 211 f.) Der Brief ist aus derselben Zeit, in welcher G., laut seinem Bericht an Schiller vom 30. Sept. 1800, mit Niethammer und Friedrich Schlegel transcendentalen Idealism, mit Ritter höhere Physik sprach.

der künstlerischen Produktion analogen Ausgestaltung zu bringen. Weiter als bis hierher freilich dürfte das Gemeinsame in der beiderseitigen Naturbetrachtung kaum reichen. Der allgemeinen Methode der Schelling'schen und überhaupt der romantischen Naturphilosophie gegenüber hielt es Goethe jedenfalls für erspriesslicher, „seiner eigenen Denkart getreu zu bleiben“. Schellings Lehre von der „intellektuellen Anschauung“ erhebt das, was dem Philosophen als Grundgesetz des subjektiven Denkprozesses gilt, zum Leitfaden für die objektive Welt- und Naturbetrachtung; Goethes Prinzip des anschaulichen (gegenständlichen) Denkens dagegen will den Forscher anweisen, sich von vornherein an einem durchgehenden (typischen) Wesen und Gesetz des Objekts zu orientieren, um von hier aus die Methode für das Denken bezüglich der Natur zu gewinnen. Schelling erblickte das Heil der Naturerkenntnis darin, zu zeigen, wie aller Orten das Physische sich in's Metaphysische übersetzen lasse. Das Grundgesetz der Naturentwicklung lag für ihn in der Wechselwirkung bestimmter gegensätzlicher Potenzen, des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen oder, in mehr naturwissenschaftlicher Terminologie, des Kontraktiven und Expansiven, deren aus dem Gegensatze sich immer wieder hervorbildende Synthese je und je das Hervorbilden einer höheren Stufe des Naturdaseins auf Grund der voraufgegangenen bedingte. Diesem metaphysischen Gesichtspunkte soll auch die empirische Naturwissenschaft sich von vornherein gehorsam zeigen. Goethes naturwissenschaftliche Methode aber steht, Schelling und ebenso auch Hegel gegenüber, namentlich hinsichtlich der Welt des Organischen gerade unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkte. Der metaphysische Kern seiner Ansicht will und soll sich von dem sorgsam erforschten empirischen Sachverhalt bedeuten und belehren lassen. Er giebt hier als Regel:

„Betrachtet, forschet, die Einzelheiten sammelt;  
Naturgeheimnis werde nachgestammelt!“ (1, 190).

Wie die Natur „im Schaffen lebt“, gilt es für ihn zu erforschen, zu erfahren“. Goethes Naturbetrachtung innerhalb der organischen Welt ist die Aus- und Durchführung eines ihm mit Schelling u. a. gemeinsamen Grundgedankens im Sinne und der Richtung empirisch-methodischer Naturforschung. Zwischen der Schelling'schen Naturphilosophie und der modernen Descendenzlehre hat Goethe seine eigne selbständige Position, die man nach beiden Seiten hin wohl unterscheiden und abgegrenzt halten muss. Jener gegenüber besteht er darauf, nicht das Gesetz für das Empirische aus dem abstrakt gefassten Typischen zu deduzieren, sondern umgekehrt die Art der Wirksamkeit eines bestimmten Typus am empirischen Material und dem daran in sinnlich-fasslicher Weise sich kundgebenden Gesetz der Entwicklung abzulesen. Von der modernen Anschauung trennt ihn hauptsächlich der Umstand, dass ihm im Grunde der Sache die Flexibilität des Typus den äussern Einflüssen gegenüber doch die Konstanz desselben und der entsprechenden Gattung nicht aufhebt, sondern im Gegenteil bekräftigt, und dass von einer mechanisch-notwendigen oder (was hier dasselbe bedeutet), mechanisch-zufälligen Hervorbildung der Arten und Gattungen aus einander von einer ursprünglichen Stammform her nicht die Rede ist.\*)

11. Aber auch abgesehen von diesem noch umstrittenen Punkte hat die Naturwissenschaft Goethes Anregungen manches Wesentliche zu verdanken. Sie hat

---

\*) Moderne Analogien zur Goetheschen Entwicklungslehre hat man passender als bei Darwin oder Häckel in E. v. Hartmann's Naturphilosophie und den in dieser Richtung liegenden naturwissenschaftlichen Ausblicken (vgl. Reinke, Die Welt als That, 2. A. 1901) zu suchen.



betreffs der Pflanzen das Gesetz von der Identität der Seitenorgane, der Gleichwertigkeit der Blätter- und Blütenteile sich zu eigen gemacht und die darauf bezüglichen Erörterungen überhaupt als eins der ersten Beispiele rein morphologischer Untersuchung zu würdigen gewusst, ebenso wie die Idee des sich verändernden Grundtypus als leitenden Gesichtspunkt für die vergleichende Anatomie der Tiere. Auf der Seite geblieben ist seine Lehre von der fortschreitenden Verfeinerung der Säfte im Pflanzenleben, und die Art, wie er hier für die Idee der Metamorphose teilweise das Vorkommen von Missbildungen zu verwerten suchte (JB XI, 152). An die Stelle seiner vergleichenden Methode ist das Studium der Entwicklungsgeschichte getreten, die namentlich auch innerhalb des Tierreichs betreffs der Entwicklung der Schädelknochen zu genaueren Ansichten (insbesondere hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Rippen), geführt hat,\*) und namentlich auch zu der Einsicht, dass der Schädel nicht erst nachträglich aus dem Verwachsen ursprünglich getrennter Knochen sich bildet (St. I, 318). Die moderne Erkenntnis endlich des Zellenlebens hat den von Goethe u. a. gemachten Anfängen der Entwicklungslehre erst ihre eigentliche Grundlage geschaffen und von hier aus das, was er selbst zur Erklärung des Wachstums, der Ernährung und Befruchtung zu sagen wusste, weit überholen können. Besonders überlegen aber ist die neuere Naturwissenschaft dem naturforschenden Dichter hinsichtlich der Klarheit in der Handhabung der Methode. Mit der Vorstellung des „Typus“, der als form- und normgebende Idee einer Gattung sich zur Geltung bringt, ist (ebenso wie mit der dem Organismus innewohnenden Zweckmässigkeit) zunächst ein heuristischer Gesichtspunkt gegeben, d. h. ein solcher, welcher der

---

\*) Virchow, Goethe als Naturforscher S. 103.

spezialwissenschaftlichen Forschung einen bestimmten Punkt bezeichnet, auf den ihre Arbeit sich zu richten hat. Und diese Arbeit kann in nichts anderem bestehen, als in der Aufzeigung des Zusammenhangs der Kausalvorgänge, vermittelt deren die „typische“ Beschaffenheit einer Gattung organischer Wesen sich als ein bestimmter Faden der Entwicklung im Komplex des Naturganzen zur Verwirklichung bringt. Es gilt zu zeigen, wie die mit dem Typus schon vom Keime her gegebene Auswahl und Zusammenordnung von Stoffen und Kräften dann auch das naturgemässe („mechanische“) Weiter- und Gegeneinanderwirken jener Elemente bedingt und wie sonach die gattungsmässige Ausgestaltung eines Organismus durch dieses, sowie ausserdem durch die Ausgleichung der innermechanischen Wirkungen mit den von aussen her dazutretenden Einflüssen bestimmt und „gelenkt“ wird. Die durch den Typus gezogenen Grenzen werden sich dabei immer wieder zur Geltung bringen, nicht deshalb zwar, weil der Typus selbst wie ein unsichtbares mechanisches Agens, gleichsam als Grenzwächter sporadisch beschränkend eingriffe, wohl aber, weil die Zahl der Variationsmöglichkeiten schon von der „typischen“ Organisation des Keimes her schliesslich immer eine irgendwie begrenzte sein muss. Diesen methodologischen Gesichtspunkt hat sich Goethe nicht in ganzer Deutlichkeit präsent gehalten. Er weist im Einzelnen gelegentlich gern darauf hin, dass die Umformung eines Pflanzenteils in den andern auch „bloss mechanisch“ (33, 28) sich auffassen lasse. Er kann anderwärts nicht umhin, die Aufweisung bestimmter mechanischer Faktoren, welche die Umformung des „Urstiers“ zu dem heute vorhandenen Rinde bedingt haben mögen, „seiner Ueberzeugung gemäss zu finden“ (33, 283). In der Hauptsache aber hat er sein Genüge daran, dass eine Vergleichung der nach einander auftretenden Formen, wie sie als fertige dastehen, das Hindurch-

wirken der einheitlichen Idee oder des Typus an den Tag legt, und er hat deshalb wenig Interesse, den biologisch-mechanischen Uebergangsbedingungen im Einzelnen nachzuspüren. Da diese aber doch sich oft genug aufdrängen und, wie z. B. bei der Betrachtung der Befruchtungsorgane vermittelst des Begriffs der Anastomose sich als unausweichlich erweisen, so kommt in seine Methode ein schwankendes Verhalten. Er ist immer geneigt, die Herbeiziehung der Idee oder des Typus in methodischer Hinsicht selbst noch als naturwissenschaftlich unentbehrliches Verfahren anzusehen. Er erkennt nicht deutlich genug, dass eine solche Herbeiziehung des dynamischen Gesichtspunktes in der Einzelerklärung die mechanische Untersuchung im Grunde entbehrlich macht, und dass andererseits, wo man auf diese sich einzulassen in der Lage ist, sich die Notwendigkeit einstellt, in methodischer Beziehung so vorzugehen, als gäbe es überhaupt keine Wirksamkeit der „Idee“.

Abgesehen von diesem methodologischen Gesichtspunkt liegt nun aber in den positiven Resultaten der Goethe'schen Naturforschung im Gebiete des Organischen wieder einmal der wertvolle Beweis für die Thatsache, dass für die Errungenschaften der wissenschaftlichen Forschung neben dem beobachtenden Verstande auch das künstlerische Vermögen, die Phantasie, massgebende Bedeutung besitzt. Schon im Altertum hatte sich dies namentlich bei Aristoteles gezeigt. Hier hatte der ästhetische Sinn in der Betrachtung des Naturzusammenhangs dazu geführt, Wesen und Begriff des Organischen in greifbarer Unterschiedenheit heraustreten zu lassen. Ferner bei Beginn der Neuzeit, als z. B. J. Kepler auf den Schultern von Kopernikus zunächst in mehr poetischer Konzeption ein Gesamtbild des Universums entwarf, das ihn dann, als er es im einzelnen durch Rechnung verifizierte, auf die Entdeckung seiner

astronomischen Gesetze führte. Zur Zeit Goethes war es namentlich Schelling, der an der Hand der neuen Entdeckungen über Magnetismus, Galvanismus u. a. in immer neuen Entwürfen eine poetisch-philosophische Gesamtansicht der Natur durchzuführen versuchte, womit er freilich, bei dem weit übergreifenden Charakter seines naturphilosophischen Gesichtskreises, die exakte Forschung weniger in die Tiefe als in die Irre führte. Goethe dagegen, in seiner Beschränkung auf bestimmt abgegrenzte Probleme, gelang es, eine Ansicht, die seiner poetischen Weltauffassung ein Bedürfnis war, auch vor dem Forum der Wissenschaft zu beglaubigen, wenn auch für die kommende Zeit in noch höherem Masse, als es zur Zeit ihres Hervortretens der Fall war.

12. Weniger erfolgreich zeigt sich das Ergebnis hinsichtlich dessen, was Goethe im Gebiete des rein Physikalischen zu leisten versuchte, obwohl nach dieser Seite bei ihm Energie und Ausdauer des Unternehmens fast noch grösser gewesen sind. Manches Einzelne hat auch hier noch seinen eigentümlichen Wert behalten oder noch neuerdings zur Anerkennung bringen dürfen. Der Widerspruch aber, in den er prinzipiell namentlich mit seiner Auffassung der optischen Phänomene sich zu den Grundlagen der neuern Physik stellte, hat sich weder zu seiner eigenen, noch in der Folgezeit durchzusetzen vermocht. In dem geologischen Streite der Neptunisten und Vulkanisten über die Entstehung der Erdoberfläche stand Goethe im wesentlichen, zufolge seiner Vorliebe für allmählich und stetig vor sich gehende Naturwirkungen auf Seiten der Ersteren und hat von hier aus manche zutreffende Vorausdeutung gegeben; so namentlich den Hinweis auf die Existenz einer Eiszeit und die Bedeutung der Gletscher, ein Thema, das auch in den wissenschaftlichen Gesprächen der Wanderjahre anklingt. Die mit sorgfältigster Methode

angestellten Versuche ferner über die Entstehung der Farbeempfindungen geben ein noch heute sehr beachtenswertes Material von physiologischen, psychologischen und namentlich auch (in der Lehre von der malerischen Wirkung der Farben) von ästhetischen Beobachtungen. Mit seinem Kampfruf aber gegen die auf Newton zurückgehende physikalische Begründung der Optik ist Goethe von Seiten der Naturforschung wohl für immer isoliert geblieben. Er hat gerade diese Ergebnisse seiner Geistesarbeit allezeit mit besonderer Leidenschaftlichkeit vertreten, hat seiner Verachtung der Newton'schen Theorie auch in animosen Epigrammen Ausdruck gegeben und für seine Ansicht als für die Sache der Wahrheit auch im persönlichen Verkehr immer wieder Anhänger, und zwar striktester Observanz, zu werben gesucht. Mit allen Fasern seines Wesens scheint er, je älter er wird, an der Tragweite seiner Methode und ihrer Resultate zu hängen und mitunter sogar sein poetisches Lebenswerk für minder bedeutsam zu halten. Das Motiv aber zu alledem liegt keineswegs in etwas Aeusserlichem oder Zufälligem; es fliesst direkt aus dem Kern und Centrum von Goethes Persönlichkeit. Es wirkt bei ihm hier dasselbe, was seiner Ansicht vom Wesen der Erkenntnis, sowie von dem der Natur und überhaupt seinem ganzen geistigen Fühlen und Schaffen zu Grunde liegt, die Ueberzeugung, dass letzten Endes das Wirken in der Natur demselben Schaffenstrieb entquellte, wie das in der Kunst. Hieraus ergab sich ihm auch für das methodische Verfahren das Bestreben, auch in der Naturerklärung keine Voraussetzungen anzuerkennen, die der künstlerischen Anschauung und Auffassung derselben nichts zu sagen haben oder ihr wohl gar im Wege zu stehen schienen.

Die moderne physikalische Theorie der Farbe beruht auf der von Newton bewiesenen Annahme, dass der weisse Lichtstrahl aus einer Anzahl verschieden-

farbiger Lichter von ungleichen Brechungsexponenten besteht und dass seine Bestandteile durch Brechung (vermitteltst des Prisma) getrennt, aber auch wieder zu dem ursprünglichen weissen Licht vereinigt werden können. Die Theorie Goethes geht aus von dem Gegensatz von Licht und Finsternis (Hell und Dunkel) und der Art, wie ihre Wirkung auf das normale menschliche Auge sich zur Geltung bringt. In der Mitte zwischen den beiden Extremen steht das Trübe, welches, sofern es als eine bestimmte Substanz (Wasser, Luft u. dgl.) auftritt, in seinen leichteren Formen mit dem Durchsichtigen identisch ist. Aus der direkten Mischung der beiden Gegensätze von Hell und Dunkel (Weiss und Schwarz) ergibt sich in erster Linie als Farbe das Grau, und es fragt sich nun, in welcher Weise die Mischung in Hinsicht der andern Farben modifiziert gedacht werden muss. Die Entstehung nicht sowohl der Farben als der Farbe-Empfindungen abgesehen von Schwarz, Weiss und Grau liegt für Goethe in dem Wesen schwachgetrübter physikalischer Substanzen oder Medien, wie Luft und Dünste, und deren Verhältnisse zu je einem Gliede des hier waltenden Grundgegensatzes von Licht und Finsternis. Eine durchsichtige Substanz erscheint blau, wenn sie vor einem dunkeln Hintergrund befindlich zugleich beleuchtet ist, wie die Luft bei Tage vor dem dunkeln Himmelsgrund blau gesehen wird. Wo man dagegen das getrübte Mittel oder das Durchsichtige durch einen hellen Gegenstand hindurch erblickt, erscheint er gelb oder gelbrot, wie z. B. die Sonne beim Untergang, wo sie durch eine lange trübe Luftschicht gesehen wird. Durch die Trübung im Medium erhält das Licht etwas Körperliches, Schattiges, wie es zum Entstehen der Farbe erforderlich ist. Gelb und Blau sind hiernach die Grundfarben, auf deren Dasein das von Grün und Rot selbst erst beruht. Grün entsteht, wenn Gelb und Blau, in ihrem reinsten Zustand, ver-

mischt sich das Gleichgewicht halten. Sie können aber auch jedes an sich selbst eine neue Erscheinung hervorbringen, indem sie sich verdichten oder verdunkeln. Sie erhalten dann ein rötliches Ansehen, das sich bis zum gänzlichen Zurücktreten des ursprünglichen Farbecharakters steigern kann (35, 86). Diese Theorie „bildet sich nicht ein, Farben aus dem Licht zu entwickeln“. Für Goethe ist das Licht vielmehr das einfachste, unzerleglichste, homogenste Wesen, das wir kennen; es ist nicht zusammengesetzt. Dem entsprechend kann das Problem der Farbe nur darauf gehen, zu zeigen, dass sie „von dem Licht und dem, was sich ihm entgegenstellt“, hervorgebracht wird (35, XVII. 332). An den dioptrischen, durch Reflektion und Verrückung, namentlich unter Anwendung des Prisma entstehenden Farbeerscheinungen sucht Goethe durch eine Reihe wohlgeordneter Versuche zu zeigen, dass auch durch die Art und Weise, wie Rand und Fläche sich optisch zu einander verhalten, jene Grundgesetze für das Auftreten der natürlichen Farben sich bewahrheiten. Bei einem derselben ergibt sich z. B. Blau, „wenn das helle Bild in den dunkeln Rand hinüber“, Gelb dagegen, wenn „der dunkle Rand über das helle Bild gleichsam hineingeführt wird“ (35, 142). Newton habe übersehen, dass die Reflektion des Lichts nicht an sich Farbe hervorbringe, sondern dass sie dies nur thue, sofern sie (für das Auge) „auf ein Bild wirke und solches von der Stelle rücke“. „Ein Bild entsteht nur durch Grenzen; diese Grenzen übersieht Newton, ja er leugnet ihren Einfluss [für das Auge]. Wir aber schreiben dem Bild sowohl, als seiner Umgebung, der hellen Mitte sowohl als der dunkeln Grenze, der Thätigkeit sowohl als der Schranke in diesem Falle vollkommen gleiche Wirkung zu“ (ebd. 333).

Als den äussern Anlass zu seinem Widerspruch gegen Newton hat Goethe selbst gelegentlich die zufällige Thatsache hingestellt, dass bei Betrachtung einer

weissen Wand durch das Prisma sich ihm diese nicht in der bekannten, durch Letzteres bedingten Färbung darstellte, sondern nur da, wo ein Dunkles daran stiess, etwas von Farbe zeigte (36, 415 f.). Sein Widerspruch ferner gegen die Zusammensetzung und Zerlegbarkeit des weissen Lichts stützte sich auf die (psychologische) Anschauung, dass das Wesen der Farbe in einer Trübung bestehe. Das Helle könne nicht aus Dunkelheit zusammengesetzt sein. „Die Farben werden an dem Licht erregt, nicht aus dem Lichte entwickelt“ (35, XVII). Eine ganze Reihe innerer Ursachen zu jenem Widerspruch lag aber schon von jeher in Goethes Persönlichkeit selbst. Die physikalische Theorie gab zunächst keine Erklärung für dasjenige, woran dem Dichter, wenn es sich um Farbe handelte, in erster Linie gelegen war, für die malerische Wirkung. Sie verschaffte ihm insbesondere keine Unterlage für die Gesetze des Kolorits, wofür unter den Malern bisher wohl eine mehr oder weniger individuelle Praxis, aber keine gemeingiltige Theorie bestand (35, 9. 304. 315 f.). Aber auch hiervon abgesehen ging die Newton'sche Lehre allem, was für Goethe zu dem Wesen einer normalen Erkenntnis gehörte, wider den Strich. Sie abstrahierte von vorn herein von der Mitwirkung des Auges beim Zustandekommen der Farbe, betrachtete (scheinbar wenigstens) den Lichtstrahl als etwas für sich Vorhandenes, behandelte seine Brechbarkeit vermittelt des Prisma wie einen unabhängig von der normalen Beschaffenheit des Auges auftretenden Vorgang und induzierte ihre Ansicht aus einer Reihe künstlich zusammengesetzter und zusammengesuchter Fälle. Sie war daher gar nicht in der Lage, von vornherein auf das naturgemässe, das Urphänomen aller Farbewahrnehmung zu treffen, das sich für Goethe in dem Nächstliegenden und Bekanntesten darstellt, in dem Gegensatz von Hell und Dunkel oder von Schwarz und Weiss und dessen für



das normale Auge sich unmittelbar kundgebenden Verhalten in der Wechselwirkung mit mehr oder weniger getrübbten Medien. Sie gab daher nicht nur, als Grundlage für ihre ganze Erklärungsweise, statt eines Urphänomens etwas „höchst Abgeleitetes“ (36, 268) und infolge dessen eine Reihenordnung der Farben, welche der von seiten des natürlichen Auges widerspricht, — sie erklärte auch überhaupt die Thatsachen nicht anschaulich, sondern verwandelte das an sich Anschauliche in Begriffe und mathematische Abstraktionen. Zu alledem hielt sie die Auffassung und Erklärung der Erscheinungen in diesem Gebiet ganz abseits von aller Analogie zu andern Naturgebieten. Wie die magnetischen, elektrischen und andere Phänomene, so sollten, nach Goethe, auch die farbigen auf einem Wechselverhältnis, einer Polarität „oder wie man die Erscheinungen des Zwiefachen, ja Mehrfachen in einer entschiedenen Einheit nennen mag“, beruhen (28, 15). Dieser systematischen Forderung glaubt er durch sein eigenes hier aufgewiesenes Urphänomen genügt zu haben, während die Physiker sich um die Bewährung eines derartigen Gesichtspunkts nicht kümmerten.

Die physikalische Optik ferner gab zwar hinsichtlich der Farbe eine bestimmte Ansicht darüber, was diese ist, hatte aber schliesslich keine Erklärung für das was sie, in subjektiver Beziehung, leistet, für die Art nämlich und die Verhältnisse ihrer gefühlsmässigen Wirkung. Und dies liegt, nach Goethes Auffassung, daran, dass jene Theorie die Farbe als ein rein Objektives behandelte und dadurch von vornherein das Wesen derselben verkannte. Sie weiss nichts darüber wie es kommt, dass der physikalische Gegensatz von Weiss und Schwarz (Anwesenheit und Abwesenheit des ungebrochenen Lichts) sich in der Wahrnehmung zu dem ästhetischen Gegensatze von Helligkeit und Finsternis gestaltet. Eine Thatsache ferner, wie die, dass ein

Helles durch ein Trübes gesehen gelb, ein Dunkles, in derselben Weise gesehen, blau erscheint, vermag sie mit ihren Mitteln nicht ausreichend zu erklären, wenn sie dabei den Grund für die eigenartige Kontrastwirkung des Gegensatzes von Gelb und Blau dahingestellt sein lässt. Analog ist das Verhältnis hinsichtlich der Art und Weise, wie die Stufenreihe der Farben sich in objektiver und subjektiver Beziehung verschieden gestaltet. Die physikalische Theorie hat kein Interesse, die psychologisch-ästhetische Wirkung der Farbe mitzuerklären. Goethe aber sieht gerade und ausschliesslich hierin das Wesen der Farbe und geht daher mit seinen Versuchen von vornherein darauf aus, die Gesetzmässigkeit in den Wahrnehmungsvorgängen der Farben zu einander aufzuhellen, und in dieser Beziehung soll es schliesslich bei dem Urphänomen des Gegensatzes von Hell und Dunkel und dessen Modifikation durch getübte Medien sein Bewenden haben. Die Farben bestimmen sich hiernach als modifizierte Kontrasterscheinungen für das Auge, und hiermit glaubt Goethe die Erklärung ihrer spezifischen Qualität zugleich und zumal mit der Begreiflichkeit ihrer ästhetischen Wirkung erreicht zu haben. Die Newton'sche Theorie erscheint ihm deshalb falsch, weil sie die Farben als etwas behandelt, was im Lichte unabhängig von der Mitwirkung des Auges vorhanden ist, während doch thatsächlich das Licht und alles, was aus ihm entsteht, als solches nur für und vermittelt des wahrnehmenden Auges da ist. In diesen Fehler, wenn es einer ist, verfiel er nun freilich selbst mit demjenigen, was er als Grundvoraussetzung für seine Ansicht nimmt, mit dem Verhältnis von Helligkeit und Finsternis. Ihr ursprünglicher Kontrast, aus dessen Modifikationen sich erst die Farben für das Auge ergeben, wird bei ihm gedacht und behandelt als etwas, was schon vor der Mitwirkung des Auges da ist, obwohl es zu ihrem Dasein selbst schon

das Dasein des Auges bedarf. Aber hierüber sah Goethe hinweg, in dem frohen Bewusstsein, in jenem Gegensatz ein im Bereiche des Sichtbaren als solchen gegebenes Urphänomen zu besitzen, über welches als Grundlage der Erklärung für die dort einbegriffenen Erscheinungen die Forschung sich nicht hinwegsetzen dürfe. Nicht um einen jenseits unserer direkten Wahrnehmungsfähigkeit liegenden Grund der Farben soll es sich handeln, sondern lediglich darum, die Erscheinung der Farbe für das Auge zu begreifen. In der organischen Welt bedeutete das Urphänomen die Art und Weise, wie der gesetzmässige Bildungstrieb z. B. der Pflanze sich der natürlichen Auffassungsweise des normalen Menschen sinnlich als Entwicklungsthatsache darstellt. Wo nun aber, wie im Gebiete des rein Physikalischen, kein innerer Bildungstrieb im Objekt selbst nachweisbar ist, blieb nur übrig, die Urform einer zusammenhängenden Reihe von Phänomen in der Art und Weise zu finden, wie sich die betreffenden Erscheinungen für das normale menschliche Sinnesvermögen in ihrer Beschaffenheit und Abfolge geben. Etwas Derartiges glaubte Goethe mit seiner Theorie hinsichtlich der Farbe geleistet zu haben. Ueber die durch jenes Vermögen gegebene Grenze mit Hilfe von Instrumenten, also künstlich hinauszugehen wollte er nicht gestatten, jedenfalls deshalb, weil ihm dadurch das Urphänomen oder der Grundvorgang anscheinend in's Unbestimmte, ja Unendliche hinausgerückt wurde und damit, was das hier in Rede stehende Gebiet betrifft, für die Erklärung der sinnlich-anschaulichen Wirkung der Farbe nichts mehr leistete. Nach dieser letzteren Seite bot die Newtonsche Ansicht von der Zerlegung des weissen Lichtstrahls nichts unmittelbar Zweckdienliches hinsichtlich der Gründe für die malerische Wirkung der Farbe. Dagegen schien der Hinweis auf die Wirkung getrüebter Mittelsubstanzen im Verhältnis zum Hintergrunde, sowie

namentlich auch die Inanspruchnahme des Gegensatzes und der Mischung von Hell und Dunkel im Inhalt der Farbenempfindung nicht nur deren Qualität, sondern zugleich ihren Stimmungsgehalt begreiflich zu machen. Wie überall, so will Goethe auch hier es verbieten, die Natur in ein Aggregat von geometrischen Beziehungen aufzulösen, die keine direkte Fühlung mehr mit dem Lebendigen haben, zumal damit das eigentlich Unerkennbare an ihr sich schliesslich doch nicht will fassen und erkennen lassen. Denn

„Geheimnisvoll am lichten Tag  
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben;  
Und was sie dir nicht offenbaren mag,  
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben,“

sowenig wie mit Prismen, Camera obscura u. dgl. „Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der grösste und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann“ (19, 186). Goethes bekannte persönliche Abneigung gegen Brillen und ihre Träger entsprang schliesslich auch wohl weniger aus ästhetischem Gefühl, als aus der halb unbewussten, immerhin aber unbehaglichen Wirkung der dadurch bekundeten Thatsache, dass selbst zur Herstellung der normalen und natürlichen menschlichen Sinnesthätigkeit die Instrumente nicht ganz zu entbehren sind. Auch an der Astronomie fand Goethe deswegen kein rechtes Behagen, weil es dazu der Fernröhre bedarf und die Beziehung des Naturlebens zu dem Leben und der angestammten Erkenntnis- und Gefühlsweise des Menschen in dieser Wissenschaft fast ganz verschwindet. Auch in der Akustik vertritt er gelegentlich die naturwüchsigen Resultate und Urteile der Hörfähigkeit gegenüber den auf künstlichen Versuchen beruhenden Ansichten der Physiker und würde sich gegebenen Falles vielleicht auch gegen manche Ergebnisse der Helmholtz'schen Untersuchungen gesträubt haben. In einem Briefe an

Zelter wenigstens (22. VI. 08) wird von ihm die dem menschlichen Ohre natürliche Auffassung der kleinen Terz als einer Konsonanz gegenüber der mathematischen Bestimmung derselben als Dissonanz mit der gleichen Entschiedenheit verfochten, die wir zu Gunsten seiner Farbenlehre aus dem polemischen Teile derselben heraushören. Goethe übersieht oder unterschätzt, dass die durch künstliche Mittel bedingte Erweiterungsfähigkeit der Sinnesorgane doch wohl auch zu den normalen Eigenschaften des Menschen gehört und deshalb nicht dazu bestimmt sein kann, unbenützt zu bleiben. Er konnte oder wollte ferner nicht voraussehen, dass, auch abgesehen vom theoretischen Interesse jene Erweiterung für die Menschheit im weiteren Verlauf der Kulturentwicklung schon aus praktischen Rücksichten mehr und mehr zu einer Notwendigkeit werden würde.

Mit seinem eigenen Versuch einer Neubegründung der Farbenlehre konnte Goethe innerhalb der Fachwissenschaft selbst nicht durchdringen; zunächst deshalb, weil die Beobachtungen, worauf er in diesem Gebiete der überkommenen Theorie gegenüber das Hauptgewicht legte, gerade von dorthier sich wirklich erklären und begründen lassen. Dass eine ausgedehnte weisse Fläche durch das Prisma gesehen weiss bleibt und nur an den Rändern gefärbt erscheint, erklärt sie daraus, dass die von jedem Punkt der Fläche ausgehenden gebrochenen Strahlen der verschiedenen Lichtarten sich kreuzen und dadurch wiederum Weiss hervorbringen, während an den Rändern die Deckungsverhältnisse der verschiedenen Strahlenarten in der Weise sich verhalten müssen, dass die gegenseitige Aufhebung des farbigen Effektes unterbleibt. Zudem wurde Goethes Unternehmen, was den fachwissenschaftlichen Kern desselben betrifft, in der Folgezeit auch deshalb immer hoffnungsloser, weil gerade der Hauptpunkt der gegnerischen

Lehre, gegen den er sich stemmte, die Brechbarkeit des weissen Lichts, durch die weiteren Errungenschaften der Physik, insbesondere die Wellentheorie und Spektralanalyse, eine immer unerschütterlichere Bestätigung fand.

13. Der positive Gewinn aus der Farbenlehre liegt somit nicht in dem Punkte, wohin ihr Urheber selbst ihn verlegt wissen wollte. Er ist dessen ungeachtet auch für die Folgezeit ein sehr erheblicher geblieben. Nicht bloss wegen der in dem tiefgründigen Werke enthaltenen Erörterungen zur Psychologie und Aesthetik, sowie auch zur Physiologie der Farben, wofür insbesondere die direkten Hinweise auf das Gesetz der antagonistischen Farben, sowie auch auf das der spezifischen Sinnesenergien von Bedeutung sind.\*) Auch nicht bloss wegen der auf eingehenden Quellenstudien beruhenden Geschichte der Farbenlehre, die trotz mancher Lücken im einzelnen der Sache nach auch heute noch nicht überholt und dem Geiste nach, der darin waltet, überhaupt nicht zu überholen ist. Sondern hauptsächlich, und dies gilt ausdrücklich auch für den wissenschaftlich unhaltbaren Teil des Werkes, wegen des grundlegenden Gesichtspunktes und der Tendenz, die dem Ganzen eignet und kraft deren es sich mit Goethes erfolgreichen Arbeiten zur organischen Naturerkenntnis einheitlich zusammenschliesst. Je einseitiger die Energie ist, womit es der fachwissenschaftlich legitimierten Methode sich entgegenstellt, um so entschiedener weist es auf das hin, was auch in den auf Wesen und Erkenntnis des Organischen bezüglichen Schriften als die normale Anschauungsweise des Naturganzen heraustritt: es bleibt immer die Aufgabe, eine Gesamtanschauung der Natur herauszubilden, worin das Einheitsbedürfnis des Geistes

---

\*) Vgl. Stilling in: Strassburger Goethevorträge S. 156 f.

hinsichtlich der beiden verschiedenen Betrachtungsweisen einerseits der exakten Forschung, andererseits der künstlerischen Auffassung seine Befriedigung findet. Unbeschadet aller jeweiligen Divergenzen müssen die kausalmechanische und die ästhetisch vergeistigte Betrachtung des Naturganzen sich immer wieder zusammenfinden lernen, wenn nicht die unumgängliche Harmonie und Einheitlichkeit des Kulturlebens auf die Dauer Not leiden soll. Die Reihe der Denker und Forscher, die in der Geschichte der menschheitlichen Fortbildung im Vollbesitze des von beiden Seiten jeweils in Betracht kommenden Stoffes mit methodischem Bewusstsein auf dieses Ziel hinsteuerten, ist (wegen der Schwierigkeit der Aufgabe) nicht allzu zahlreich. Aus dem Altertum wären ein Platon und Aristoteles zu nennen, aus der neueren Zeit ein G. Bruno und Leibniz, aus dem vergangenen Jahrhundert Männer wie A. v. Humboldt und Th. Fechner. Ihnen unmittelbar nahe steht Goethe. Die Einheit der künstlerischen und der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, wie er sie in seiner eignen Persönlichkeit darlebte und in seinen Werken zum Ausdruck brachte, ist und bleibt vorbildlich für zukünftige Perioden des geistigen Lebens.

Das normale Verhältnis freilich zwischen den beiden Tendenzen lässt sich nicht, im konkreten Falle, durch die Zurückstellung oder Ignorierung der einen zu Gunsten der andern erreichen. Ihre Synthese muss in verschiedenen Zeitaltern durch geniale Persönlichkeiten immer auf's Neue gefunden und dargestellt werden. Die Natur, die, nach Goethes eignen Worten, beständig sinnt und gedacht hat, „nur nicht als ein Mensch, sondern als Natur“, hat in ihrer Weise schon dafür gesorgt, dass, was in ihr liegt und waltet, sich dem Geiste nicht bloss als eine Mechanik geometrischer Verhältnisse u. dgl. darstellt, sondern als der hierdurch getragene Inhalt eines seinem Wesen genügenden

Ganzen, durch die Art nämlich, wie sie sich dem Geiste aufschliesst unter Vermittelung der menschlichen Sinnes-thätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Bewusstsein. Die mechanisch-mathematischen Zusammenhänge des Naturganzen bekommen an der Hand des fühlenden und wertsetzenden geistigen Vermögens eine Art von Gegenständlichkeit, welche wieder ihre eigene und eigenartige Gesetzmässigkeit hat. Die Harmonie jener beiden verschiedenen Tendenzen der Naturbetrachtung besitzt die Möglichkeit und Unterlage ihrer Herstellung in dem Umstande, dass die Natur von den ihr eigentümlichen Grundlagen her im Menschen einen Teil und zugleich eine Krönung ihrer selbst zuwege bringt, ausgestattet mit dem wundersamen Vermögen, dasjenige, als dessen Produkt er sich zu betrachten nicht umhin kann, doch andererseits wieder zu seinem eigenen Produkt zu machen. Und zwar dieses dadurch, dass er, vermittelst des Bewusstseins, die Natur selbst als seine Vorstellung setzt, sie sich gegenständlich macht und an der Hand dessen sie zugleich wertet. Diese Wertung, insbesondere die ästhetische, bezieht sich auf das, als was die Natur bewusstseinsmässig, nämlich im Inhalt der Empfindung, dem Menschen sich darstellt, z. B., (um in dem in Rede stehenden Gebiete zu bleiben), auf den Gegensatz von Hell und Dunkel und die Arten seiner Modifizierung. Was jenseits oder unterhalb dieser natürlichen Empfindungsweise als rein mechanische Bedingung des Naturgeschehens durch die wissenschaftliche Reflexion festgestellt wird, wie etwa die Gesetze der Wellenbewegung und überhaupt die geometrisch-physikalischen Verhältnisse des Lichts, wird Objekt für die wertsetzende Eigenart des menschlichen Geistes lediglich dadurch, dass es für menschliche Sinne und Bewusstsein sich umsetzt in die normalen und natürlichen Empfindungsinhalte, die als solche Gegenstand nicht nur des theoretischen Auffassens, sondern auch der ästhetischen, wie der prak-



tischen Schätzung werden. Wenn aber die Sache so liegt, so besteht keine Nötigung, zu verlangen, (was im Grunde Goethe mit dem Prinzip seiner Farbenlehre that), dass, was als ein ästhetisch bestimmter Grundgegensatz innerhalb der sinnenfälligen Naturauffassung heraustritt, das Grundgesetz schon des mechanischen Zusammenhangs in einem bestimmten Naturgebiete abzugeben habe.

---

## Drittes Kapitel.

---

### Gott und Welt. Religion.

1. Der eigentliche Widerhalt des Goethe'schen Denkens liegt nach allem Voraufgegangenen in der Ueberzeugung von der genetischen Einheitlichkeit des Naturganzen, dessen Wesen, im Grunde unaussprechlich, sich dem Betrachter in Urphänomenen aufschliesst, die die Beschaffenheit des Grundwesens in einer unserm Erkenntnisvermögen entsprechenden Weise zum Ausdruck bringen.

Dieselbe Grundanschauung finden wir nur da, wo es sich nicht mehr um die Bestimmung des Wesens und der Erkenntnis der Natur handelt, sondern um die Erfassung des allgemeinen Verhältnisses zwischen dem Weltprinzip und dem von ihm Bedingten, so um das Wesen und Verhältnis von Gott und Welt. Auch in dieser Richtung liegt für Goethe am letzten Ende ein Unerkennbares. Gott ist ihm derjenige, der, „so oft genannt, dem Wesen nach blieb immer unbekannt“ (2, 223). Daher „das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren“ (19, 220). „Was wollen denn unsre engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen!“ „Der Mensch muss fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen“ (G 7, 17. 8, 43). Zürnen und Vergeben z. B. sind bei einem unveränder-

lichen Wesen doch nichts anderes als Vorstellungsarten (29, 22). Die Denkweise eines Jung-Stilling, auf einem abenteuerlichen Lebensgange alles was uns vernünftiger Weise Gutes begegnet, einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuzuschreiben, erschien ihm zu anmasslich, und die Kehrseite hiervon, „alles was aus unserem Leichtsinn und Dünkel, übereilt oder vernachlässigt, schlimme, schwer zu ertragende Folgen hat, gleichfalls für eine göttliche Pädagogik zu halten“, wollte ihm auch nicht in den Sinn (23, 18). Die populäre Vorstellung von Gott fand er überhaupt dem Wesen des Allerhöchsten wenig angemessen. „Die Leute traktieren ihn, als wäre das unbegreifliche . . . höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen . . . Wären sie durchdrungen von seiner Grösse, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen“ (1823. G 4, 339). Diese Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit Gottes ist aber bei Goethe nichts weniger als Skeptizismus, der überhaupt seinem Wesen so fern als möglich liegt. Das menschliche Erkennen reicht ihm in derselben symbolischen Weise an Gott heran, wie an das Grundwesen der Natur. Ist doch eben diese das Gebiet, worin sich Gott vermittelt des Werdens und seiner Gesetzmässigkeit in typischen Formen und Geschehnissen dem Bewusstsein gegenständlich und anschaulich macht, die allenthalben wesenhafte Kundgebung seiner unbegrenzten Lebensfülle. Daher gilt hier trotz alledem: „Ort für Ort sind wir im Innern“. In diesem Bewusstsein wusste Goethe sich einig mit Giord. Bruno und weiter auch mit Spinoza. Manche Ausführungen Bruno's übersetzte er auch hier direkt in die Sprache seiner Dichtung, so in dem viel genannten: „Wenn im Unendlichen dasselbe Sich wiederholend ewig fliesst“ u. s. w.

2. Die Idee des göttlichen Allebens gehört für Goethe zu den ursprünglichen Vernunft-Anschauungen,

also zu denen, die, wie er sagt, nicht von aussen dem Menschen kommen, nicht durch den auf die Erscheinungswelt angewiesenen Verstand bewiesen, noch weniger erklärt oder überhaupt durch Abstraktion erhalten werden können, sondern im Innern des Menschen sich erschliessen, sich offenbaren müssen, und bei einer gewissen Entwicklungsstufe sich immer offenbaren werden (St. I, 423). Mit ihrem Hervortreten ergibt sich im Geiste des Menschen die Eigenart des Glaubens im Unterschiede vom erfahrungsmässigen oder spekulativen Wissen: „Das Einfache verbirgt sich im Mannigfaltigen; und da ist's, wo bei mir der Glaube eintritt, der nicht der Anfang, sondern das Ende alles Wissens ist“ (25. III. 32). Dieser Glaube aber, das Innwerden des göttlichen Lebens in Natur und Menschenwelt, ist zugleich der Massstab für die geistige Grösse und den Wert einer Persönlichkeit.

„Wer Gott ahnet, ist hoch zu halten,  
Denn er wird nie im Schlechten walten“ (2, 335).

Der entgegengesetzte Zustand, der Unglaube, kann als Mangel des Aufschwungs zum Höheren auch nur Schwäche und Unfruchtbarkeit bedingen; er ist das Eigentum schwacher, kleingesinnter, zurückschreitender, auf sich selbst beschränkter Naturen (36, 110). „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, . . . verschwinden vor der Nachwelt, weil sich Niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag“ (4, 313). Dasselbe, nach einer andern Richtung hin, besagt die Aeusserung (1810): „Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie

und Kunst, als sie noch religiös sind; dann werden sie bloss nachahmend und wiederholend“ (G 2, 323). Denn der Unglaube kennzeichnet sich hauptsächlich als die Unfähigkeit, die Existenz des wahrhaft Positiven und Grossen in der Welt anzuerkennen. Das aber ist schlimmer als der Aberglaube; denn dieser „gehört zum Wesen des Menschen“ (19, 26), und in ihm steckt wenigstens hier und da etwas von jener Art, die Dinge mit einem Höheren in direkte Beziehung zu setzen, wenn auch die Beziehung selbst falsch ist. Er ist ein „Erbe teil energischer, grossthätiger, fortschreitender Naturen“, solcher, deren Seelen des Gefühls für das Erhabene fähig sind, nur dass sie dieses leicht in der Gestalt eines bösen Prinzips auffassen (36, 110). Darum schadet's auch dem Dichter nicht, abergläubisch zu sein (19, 49). Der Unglaube vermag nichts zu leisten für die Kultur im ganzen und einzelnen; der Glaube dagegen, als Frömmigkeit, ist „kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen“ (ebd. 27).

Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, Goethe sei von Haus aus und sein ganzes Leben hindurch eine religiös fühlende Natur gewesen. Nur muss man dabei nicht übersehen, dass seine Frömmigkeit, wie sie ursprünglich in seinem Wesen lag, in der Richtung des Natur-Empfindens sich bethätigte und die historisch überlieferten Inhalte, insbesondere des Christentums, zu diesem Grundzuge erst hinzu und in Gegenwirkung traten. In diesem Sachverhalte liegt auch der Grund, warum man bei Goethe von einem spezifisch metaphysischen Denken betreffs der Frage von dem Verhältnis von Gott und Welt überhaupt nicht reden kann. Die spekulativen Inhalte, auch da, wo sie augenscheinlich von Spinoza her inspiriert sind, treten, unter der Wirkung seiner dichterischen Eigenart, immer vorwiegend gefühlsmässig auf. Die Darstellung von Goethes

Stellung zu den letzten und höchsten Fragen des Wissens kann ihm daher nur gerecht werden, wenn sie sich bescheidet, das nicht zu trennen, was in ihm selbst auf allen Punkten so eng vereinigt war. Es lag im Grunde seines Wesens, dass bei ihm einerseits auch die metaphysischen Gedanken von vorn herein eine religiöse Färbung tragen und andererseits das spezifisch-religiöse Bewusstsein sich in erster Linie an dem Naturganzen orientierte. Er erblickte die Gottheit mit Vorliebe in der anschaulichen Natur, ohne darüber das ethische Verhalten zu Gott als dem „Vater aller Menschen“ zu verlieren. Beides lag in ihm gefühlsmässig, dialektisch unvermittelt neben einander, und zwar in allen Perioden seines Lebens, nur dass jeweilen mehr das Eine oder das Andere die Oberströmung bildete. Schon dem Knaben Goethe war, laut Dichtung und Wahrheit (20, 37) der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen in ein genaueres Verhältnis treten könne. Und noch 1831 sagt Goethe zu Eckermann, er seinerseits bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt habe, dass, wenn nur der millionte Teil davon in's Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt (G 8, 30). Ein derartiger Glaube aber war ihm nicht nur Ueberzeugung, sondern Bedürfnis.

„Werdet ihr in jeder Lampe Brennen  
 Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,  
 Soll euch nie ein Missgeschick verwehren,  
 Gottes Thron am Morgen zu verehren“ (4, 201).

Und dieses Bedürfnis war lebhaft genug, seinen Blick auch über die Natur hinaus auf ein geistiges Reich zu lenken, „woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermögen“ (G 3, 309). Der Glaube in dieser Richtung war ihm selbst das, als was er ihn gelegentlich im allgemeinen bezeichnet: ein häuslich heimlich

Kapital, von dem sich der Gläubige seine Zinsen im Stillen selbst nimmt (19, 42).

3. Die Grundlage dieses Glaubens liegt bei Goethe in der Fähigkeit, im Veränderlichen ein Ewiges zu erkennen, zugleich aber, wie sich noch weiter zeigen wird, in diesem Ewigem die allmächtige Liebe zu erfassen, „die alles wirkt, alles hegt“.

„Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,  
Umfass' Euch mit der Liebe holden Schranken,  
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,  
Befestiget mit dauernden Gedanken!“

Die das vermögen, sind „die echten Göttersöhne“ (12, 14). Die ideelle Denkweise lässt das hinter dem im Wechsel Vorübergehenden ruhende Ewige schauen (34, 207. G 10, 106). „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion“ (3, 274). Die Gottesanschauung nun, die diesem Grundgedanken seiner Naturauffassung entspricht, ist ebenso entschieden pantheistisch, wie antimaterialistisch. Schon aus der Strassburger Zeit findet sich die Bemerkung, wie die Seele nur vermittelt des Körpers, so könne Gott nur vermittelt der Natur begriffen werden\*). Das Bedürfnis, Gott zunächst in der Natur zu sehen, bedingt bei Goethe zugleich das andere, die Natur nicht ohne einen sich in ihr darlebenden Gott anzuschauen. Wie ihm einerseits das atheistische System de la nature widerwärtig war, so kam er andererseits nie mit F. H. Jacobi überein, weil dieser den Gott in der Natur nicht zu finden vermochte, während für Goethe gilt: „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als dass sich Gott-Natur ihm offenbare“. „Wer das Höchste will, muss das Ganze wollen; wer vom Geiste handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen . . . Der Gedanke lässt sich nicht vom Gedachten, der Wille nicht vom Be-

\*) Ephemerides (hsg. v. E. Martin) Heilbr. 1883 S. 10.

wegten trennen“ (27, 322). Die Betrachtung des Weltgebäudes als Ganzes, wie in seinen Teilen führt auf die Vorstellung, dass ihm eine Idee zu Grunde liege, wonach Gott in der Natur, sowie diese in Gott ewig schaffen und wirken möge (34, 99). Dasselbe ergibt sich aus der Reflexion, wonach Thätigkeit und das ihr zugeordnete Element, worauf sie wirkt, als etwas von Ewigkeit her zusammen Bestehendes gesetzt werden muss. „Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten wir auf alle Weise aufgefordert sind“ (34, 101). Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen“. Hier liegt die Quelle der „ewig regen, der heilsam schaffenden Gewalt“. Auf der Unterlage dieser Anschauung hält sich auch der mehrerwähnte Aufsatz über die Natur, wenn er von ihr u. a. sagt: „Sie ist Alles; sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rau und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig“. Und zugleich: „Sie ist gütig; ich preise sie mit allen ihren Werken . . . Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr“ (34, 73).

Die Natur ist hiernach „der Gottheit lebendiges Kleid“. Ein grosses, hervorbringendes, leitendes Wesen verbirgt sich uns gleichsam hinter ihr, um sich uns vermittelst ihrer fasslich zu machen (20, 129). Gott, in Goethes Sinne, ist das zugleich über- und innernatürliche Wesen und als solches als unpersönlich oder besser überpersönlich zu denken.

„Was soll mir Euer Hohn  
Ueber das All und Eine?  
Der Professor ist eine Person,  
Gott ist keine“ (3, 268).

Man soll nicht fragen, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe. „Es ist der Verstand, es ist die



Vernunft selber; alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, dass er Teile des Höchsten erkennen mag“ (G 8, 35). Es ist das unermessliche Leben des All mit dem ihm einwohnenden Gegensatze von Kraft und Ordnung, Fülle und Gesetzmässigkeit, das sich mit diesen Bekundungen seines Wesens im grossen Ganzen, wie in jedem einzelnen Punkte desselben zu fassen und zu erkennen giebt; die Vernunft der Welt, welche innerhalb des Ganzen und speziell auch des menschlichen Daseins allenthalben das Leben in dem Wechselspiel von Freiheit und Notwendigkeit sich bethätigen lässt (JB XXI, 8\* f.). Das Dasein Gottes in diesem Sinne hält Goethe mit Spinoza eines Beweises nicht für fähig, aber auch dessen für nicht bedürftig. „Das Dasein ist Gott“ (an Jacobi 9. VI. 85). Aber er fasst dieses Dasein nicht wie jener in erster Linie als Substanz, sondern als Kraft. In den Fügungen des Menschenlebens bekundet sich ihm diese Kraft, die zugleich Vernunft ist, als Schicksal, das auch da waltet, wo es in der Form des blossen Zufalls auftritt. Denn was die Menschen so nennen, ist eben Gott, „der hier unmittelbar mit seiner Allmacht eintritt und sich durch das Geringfügigste verherrlicht“ (1807. G 2, 192). Mit dem Begriffe des Schicksals hat Goethe, wie im Altertum die Stoa, immer den der Vorsehung verbunden; er nennt es (in jüngeren Jahren) gern „das liebe unbekannte Ding, das uns leitet und schult (T 30. X. 75; an A. Stolberg 15. IV. 75), dankt in der Form des Gebets an das „heilige Schicksal“ für die weise und gnädige Fügung und Führung seines Lebensganges und fühlt, als gereifter Mensch, auch die Schicksalsschläge als Wohlthaten; denn „das rücksichtslose Schicksal, wenn es die reifen Garben trifft, zerknittert nur das Stroh, die Körner aber spüren nichts davon und springen lustig auf der Tenne hin und nieder, unbekümmert, ob sie zur Mühle, ob sie zum Saatfeld

wandern“ (R 1, 82. 2, 52. T 1, 52). Dem Schicksal in diesem Sinne unterwirft sich auch sein Prometheus (8, 286. 299), dessen titanisches Auflehnen gegen die Olympier in dem Bewusstsein seiner Geborgenheit in jenem erst seinen Rückhalt und seine Stärke findet. Goethe hat überhaupt das Bedürfnis, seinen überpersönlichen Gott auch unter dieser Vorstellungsweise sich so zu vergegenständlichen, dass es ihm möglich bleibt, ein persönliches Verhältnis zu ihm zum Ausdruck zu bringen.

4. Das Individuelle und Eigenartige der Goetheschen Frömmigkeit liegt wesentlich in diesem Punkte, in der Verschmelzung seines Naturpantheismus mit dem Verlangen nach einem menschlich-persönlichen Verhältnis zu seinem Gott. „Was nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten . . . Sollten wir in Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und im lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden?“ (19, 121). Den Aeusserungen der Erhabenheit Gottes steht der Dichter gegenüber mit der Empfindung „kindlicher Schauer treu in der Brust“ (1, 164). Er war sich selbst darüber klar, dass er in religiöser Beziehung verschiedene und nach verschiedenen Seiten gehende Bedürfnisse habe. „Als Dichter und Künstler“, schreibt er an Jacobi (6. I. 13), „bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen“. Keine Einsicht des Verstandes betreffs des Anthropomorphischen unserer Vorstellung von Gottes persönlichen Eigenschaften vermag bei Goethe das gefühlsmässige Bedürfnis auszuschalten, sich dem

Ewigen persönlich nahe zu halten und sich mit ihm in lebensvoller Beziehung zu wissen. Die göttliche Liebe ist für Goethe nur die Kehrseite der göttlichen Kraft: mit dem „allmächtigen Trieb“ der Liebe beseelt Gott schon den Vogel im Verhalten gegen seine Jungen und überhaupt die ganze lebendige Natur. Die Welt überhaupt würde ohne jenen nicht bestehen können (G 8, 90). Das Gedicht „Weltseele“ (2, 224) schildert, wie diese göttlichen Kräfte, die zugleich Liebeskräfte sind, im Verein als die Seele des Universums sich bethätigen, von dem Punkte an, wo ihr „liebevolleres Streiten“ das Chaos überwindet, bis zum Hervortreten des ersten Menschenpaares, von dem sie dann berechtigt sind, „mit Dank das schönste Leben vom All in's All zurück“ zu empfangen.

Wo Goethe nicht vorwiegend Denker und Forscher, sondern Mensch und Dichter ist, kehrt er mit Vorliebe diese Seite des göttlichen Wesens in ihrer unmittelbaren Bezogenheit auf das individuelle Gemütsleben hervor. Allbekannt ist der Schluss des „Ganymed“ mit seinem Aufwärtsdrängen an den Busen des allliebenden Vaters, — eine Durchgeistigung von Stimmungen, wie sie, mehr drückend als erhebend, schon in der Strassburger Zeit ihren Ausdruck gefunden hatten in Strophen wie: „Könnt' ich doch ausgefüllt einmal Von dir, o Ew'ger werden“ (3, 13) und ähnlichen. Im „Mahomet“, in dem Goethe ebenfalls viel Eigenes gelegt hat, erscheint Gott, in dem bekannten Hochgesang, als der umfassende Ocean, der die ihm zuströmenden Gewässer mit den ausgespannten Armen der Liebe aufzunehmen sich sehnt. Dem entsprechend finden sich eigenpersönlichste Aeusserungen in den Tagebüchern; so 1779 bei Gelegenheit eines „stillen Rückblicks in's Leben“: „Gott helfe weiter und gebe Lichter, dass wir uns nicht selbst so viel im Wege stehen, lasse uns vom Morgen zum Abend das Gehörige thun und gebe uns klare Begriffe von den Folgen der

Dinge“ (T 1, 94). Es ist dasselbe Bewusstsein, das aus dem Worte des Herrn zu Mephistopheles über Fausts Persönlichkeit spricht: „Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient, So werd' ich ihn doch in die Klarheit führen“. Auch wo der Dichter seinen Gott ausdrücklich unter dem Begriffe des Schicksals fasst, weiss er von ihm zu sagen:

„Du hast uns lieb, du gabst uns das Gefühl,  
Dass ohne dich wir nur vergebens sinnen,  
Durch Ungeduld und glaubenleer Gewühl  
Voreilig dir niemals was abgewinnen“ (an Lav. 30. VIII. 76).

Die Lebhaftigkeit in Goethes Empfinden hinsichtlich dieses persönlichen Verhältnisses zur Gottheit tritt in den jüngeren Jahren besonders in den Briefen an Jacobi hervor, noch mehr fast in denen an Lavater;\*) nur ist hier wohl die Art und Form, wie sie sich zum Ausdruck bringt, stellenweise mehr ein unwillkürliches Echo der Lavater'schen Art, über solche Dinge zu schreiben und überhaupt sich zu geben, wie man denn überhaupt bei Goethes mündlichen und brieflichen Aeusserungen über religiöse Dinge seine Bereitwilligkeit mit in Anschlag bringen muss, überall, wo er auf ernste und in Persönlichkeit gegründete Anschauungen traf, diese „gelten zu lassen“ und, soweit es aus seiner eignen Natur heraus möglich war, ihnen entgegenzukommen. Jedenfalls aber widerspricht die Einheit von göttlicher Kraft und Liebe im Weltall für Goethe nicht der Tatsache, dass Gott auch für individuelle menschliche Wünsche und Bedürfnisse sorgt; sie steht vielmehr von vornherein damit in Einklang. „Fasst und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?“ Goethe glaubt an eine Vorsehung auch hinsichtlich des Kleinsten (G 6, 98). Freilich muss man, wie es im Werther heisst, mit Ge-

\*) Vgl. u. a. die Briefe an diesen vom 16. Sept. 1776 und vom 8. Okt. 1779.

duld seinen Geist erwarten (14, 91). Er vermag auch dem verzagten oder verbitterten Herzen den Blick zu öffnen „über die tausend Quellen neben dem Dürstenden in der Wüste“. Aber auch wo der Mensch, wie in der Pandora die Titanen, Grosses beginnt, ist doch die Leitung „zu dem ewig Guten, ewig Schönen“ Werk der Götter (10, 382). So ist insbesondere auch das Sittliche durch Gott selbst in die Welt gekommen als dem Menschen mehr oder weniger anerschaffener Vorzug seiner Natur (G 6, 86). Goethe spricht gern von dem „Frieden Gottes“ als dem unmittelbaren, zugleich ergebenden und gehobenen Innewerden der eigenen persönlichen Bezogenheit auf den oder das Ewige. Das Edle und Grosse in dem Wesen eines Klopstock fasst er gelegentlich unter diesen Begriff (an S. Laroche 20. XI. 74) und giebt für sich selbst in Briefen an Lavater und (in viel späterer Zeit) an Nees von Esenbeck (22. VIII. 23) dem Gefühle des Geborgenseins in diesem hohen Gute dankbaren Ausdruck. „Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist die eigentliche Seligkeit auf Erden“ (19, 120). Und diese Offenbarung selbst ist, wie verschiedentlich ausgeführt wird, teils eine mittelbare d. h. physische, teils eine unmittelbare im Sittlichen. Jene bekundet sich als die überall verbreitete Kraft, die als Weltseele das All durchdringt, wie die Seele den Körper; diese als das Wirkende in allen edeln und guten Menschen.

Als die wesentlichsten Bekundungen der Liebe zu Gott von seiten des Menschen bezeichnet Goethe frohe Dankbarkeit und Vertrauen. „Erfreue dich der gottverliehnen Gaben; Froh, wie er dich erschuf, will er dich haben“ (2, 455). Fromm sein, nach der bekannten Strophe der Marienbader Elegie, ist ihm das Streben, „sich einem Höhern, Reinern, Unbekanntem Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben“. Was er schon 1770 an einen Freund schreibt: „Wer nicht wie Elieser mit

völliger Resignation in seines Gottes überall einflussende Weisheit das Schicksal einer ganzen Welt dem Tränken der Kameele überlassen kann, der ist freilich übel dran .., denn wie wollte dem zu raten sein, der sich von Gott nicht will raten lassen?“ —, das wiederholt, erheblich später ein Spruch wie: „Wer Gott vertraut, Ist schon auferbaut. Sogar der Spruch hat nicht gelogen: Wen Gott betrügt, der ist wohlbetrogen“ (2, 315). Als das Höchste aber tritt zu jenen beiden Eigenschaften die Ehrfurcht, ein Gefühl, wie es ihn u. a., laut den Aufzeichnungen des Tagebuchs auf dem Gipfel des Brocken überkam: „Heitrer, herrlicher Augenblick, die ganze Welt in Wolken und Nebel und oben alles heiter. Was ist der Mensch, dass du sein gedenkst!“ (T. I, 57). Sie ist am Menschen ein höherer Sinn, der seiner Natur gegeben werden muss und nur bei besonders Begünstigten sich von selbst entwickelt. „Hier liegt die Würde, hier das Geschäft aller echten Religionen“ (18, 166).

Die praktische Frucht dieser durch Ehrfurcht bestimmten Frömmigkeit ist weiter die Gott oder dem Schicksal vertrauende Ergebung, die sich namentlich in Resignation und Entsagung bewährt, in der Fähigkeit, nicht bloss den Augenblick aufzugeben, um nach Jahren des Guten zu geniessen, sondern auch sein Leben aufzugeben, um zu sein (an Schubart 9. VII. 20), und, ganz allgemein: „Die Existenz aufzugeben, um zu existieren“. Gemeint ist, was er für sich selbst von jeher hatte leisten müssen: das Aufgeben des wahl- und ziellosen Strebens in's Breite und Weite zu Gunsten der ernsten und oft schweren Richtung auf bestimmte Ziele, um „in herzlich wirkender Beschränkung“ (an Jacobi 1774) zu seinem Teile einem idealen Zwecke zu dienen. Die so geartete Gesinnung wurde für Goethe bekanntlich noch im Alter das Motiv zur Fortsetzung des Wilhelm Meister. Die Lehre selbst aber erteilt er schon in früheren Jahren gelegentlich einem Gefühlspessimisten, wie Plessing,

dem es nicht gelingen wollte, über den unfruchtbaren Faustischen Drang, das was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, mit dem eigenen Selbst zu genießen, hinauszukommen: „So viel kann ich Sie versichern, dass ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe und bei aller Mühe und Arbeit sehe, dass nicht mein Wille, sondern der einer höhern Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind“. An anderer Stelle (in Dichtung und Wahrheit): „Auch der Einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu bethätigen, dass er sich unterwirft und anbetet“ (20, 187). Diese Entsagung bedeutet aber nicht ein Verzichten auf Thatkraft und Wirksamkeit, sondern den Entschluss, mit göttlicher Hilfe zu thun und zu tragen, was dem Menschen als Lebenswerk oder Schicksal von oben beschieden ist. „Denn nur dann reflektiert Gott auf unser Gebet, wenn alle unsre Kräfte angespannt sind und wir doch weder zu tragen noch zu heben vermögen, was uns auferlegt ist“.\*)

5. Diese Ergebenheit in den göttlichen Willen und die hiedurch bedingte Lebensstimmung war derjenige Zug in Goethes Wesen, aus welchem hauptsächlich auch seine Verehrung für Spinoza entsprang, dessen Ethik davon durchdrungen und getragen erscheint. Aber in seinem eignen Wesen lag noch mehr als die quietistische Frömmigkeit Spinoza's. Denn je mehr Goethe sich seiner persönlichen Herzensbethätigung in Gottesliebe und Resignation bewusst wird, um so stärker wird ihm zugleich, im Unterschied von jenem, das frohe Gefühl seiner Eigenart und seines Wertes als Persönlichkeit auch angesichts des göttlichen Wesens. Hier liegt auch der Punkt, in welchem die schon früher (S. 80) erwähnte Lehre von der Entelechie einsetzt, der unvergäng-

---

\*) Götz, erste Bearbeitung 1772.

lichen, lebendigen Einzelwirklichkeit, auf der insbesondere auch Goethes Unsterblichkeitsglaube beruht. Ueber den Druck des Zwanges und der Gebundenheit, worein sich der Mensch in der gegebenen Welt aller Orten eingehegt und gebannt findet, trägt ihn, wie die Schlussstrophe der „Urworte“ ausführt, die Hoffnung hinaus: der eh'rnen Mauer „höchst widerwärtige Pforte wird entriegelt“ (2, 245). Und diese Hoffnung soll als mehr denn als blosser Illusion gelten. Schon in der Rede zum Shakespargetag in Strassburg bezeichnet Goethe als die edelste von unsern Empfindungen die Hoffnung, auch dann zu bleiben, wenn das Schicksal uns zur allgemeinen Nonexistenz zurückgeführt zu haben scheint (29, 101). Aehnlich sagt er in viel späterer Zeit (1813), Menschen, die ein bedeutendes Leben thätig geführt haben, dürfe es wohl nicht verargt werden, „wenn sie die Idee, die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken“ (22, 128). Die theoretische Begründung für diese zunächst gefühlsmässige Ueberzeugung, die ihm von Jugend auf innewohnte, schuf er sich vermittelt seiner Lehre von den „entelechischen Monaden“, die ein Stufenreich niederer und höherer Einzelkräfte, in höchster Stufe die menschlichen Seelen ausmachen. Sie sind die lebendigen Krystallisationspunkte in dem verschlungenen Geflecht der Wirklichkeit, denen als solchen auch der Tod nichts anhaben kann. Hierin liegt für Goethe das Geheimnis eines ewigen Fortstrebens nach einem unbekanntem Ziele (G. 3, 62 ff. 5, 74. 142. 7, 5. 149 u. ö.). Er hatte dafür in seiner späteren Zeit auch Gründe, die mehr aus der eignen innern Erfahrung entnommen sind. Es war ihm durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens vorzustellen; insofern trage jeder den Beweis der Unsterblichkeit in sich selbst und ganz unwillkürlich. Mit Lorenzo von Medici möchte er sagen, dass alle Die-



jenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen. Sobald man freilich objektiv aus sich heraustrete, um eine persönliche Fortdauer der Seele durch Deduktion begreiflich zu machen, verliere man sich in Widersprüche (G. 4, 294. 5, 33). Anderwärts wieder findet er die sicherste Bürgschaft unsres überirdischen Ursprungs in dem Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und den totesten Stoff durch Vermählung mit der geistigen Idee zu beleben.

„Nichts vom Vergänglichen,  
Wie's auch geschah.  
Uns zu verewigen  
Sind wir ja da!“ (2, 346).

Dazu aus der Frühzeit (1772) die Aeusserung: „Gott allein kann wissen, wie gross die Schritte sein müssen, die hier die Seele thun muss, um dort seiner Gemeinschaft und dem Wohnplatz der Vollkommenheit und der Freundschaft höherer Wesen näher zu kommen“ (29, 43).

Die Lehre von der Unsterblichkeit hatte Goethe aus den geistigen Besitzständen der deutschen Aufklärung und der an sie anschliessenden Periode der Empfindsamkeit überkommen; zu einem festen Besitztum des eignen Geistes aber hatte er sie sich ebenfalls erst durch persönliche Aneignung und Ausgestaltung zu machen verstanden. Das sentimentale Schwärmen in der Vorstellung des Jenseits, wie er es schon im Werther gelegentlich zu schildern Veranlassung nahm und nachmals neben kalter Vernunftdemonstration in einer Dichtung wie Tiedge's Urania wiederfand, hielt er mit Bewusstsein von sich fern, um sich dadurch den Blick für die Schönheit und die Aufgaben des Diesseits nicht trüben zu lassen. Ein tüchtiger Mensch, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenke und dadurch täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken habe, lasse die künftige Welt auf sich beruhen und sei thätig und nütz-

lich in dieser (G. 5, 34), eine Ueberzeugung, der er auch in einer bekannten Stelle im zweiten Teil des Faust (Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt u. s. w.) Ausdruck giebt. Auch im Wilhelm Meister warnt er (17, 392) vor dem Aushöhlenden dieser Empfindungen, die, wenn wir sie unabhängig von äussern Gegenständen in uns nähren, den Grund unsres Wesens untergraben. Im Gegensatz zu der überkommenen Ansicht hält er ferner die jenseitige Fortdauer für ein Gut, das nicht allen ohne Unterschied zu Teil werden könne. Goethe gehört zu den Vertretern der Lehre von der bedingten Unsterblichkeit. Eine ewige Existenz, die diesen Namen wirklich verdiene, sollte nur dem beschieden sein, der durch den Eigenwert seiner Persönlichkeit und seines diesseitigen Wirkens sich ihrer fähig und würdig gemacht habe. Der erworbene ethische Vollgehalt des persönlichen Lebens, der den Einzelnen erst wirklich über die Stufe des allgemeinen Naturlebens hinaushebt, ist hierbei das Entscheidende. Goethe ist der Ueberzeugung, „dass wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert und sie zu betreten fähig werden, es sei nun hier zeitlich und dort ewig“ (an Knebel 3. XII. 81). In poetischer Form lehrt dasselbe der Schluss der Helena. Die Dienerinnen der Königin, die zu der Nichtigkeit ihres voraufgegangenen Hadesdaseins nicht zurückkehren, aber auch nicht eigenwertig genug sind, um ein höheres persönliches Dasein zu gewinnen, werden fortan zu unpersönlichen Potenzen des Naturlebens; nur ihre Führerin, die in unentwegter Treue gegen die Gebieterin mit ihr auch wieder in die Unterwelt zurückzukehren bereit ist, darf dort, selbst persönlich, jener Persönlichkeit zu weiterem Dienst verbunden bleiben.

„Mit meiner Königin zu sein, verlangt mich heiss,  
Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person“ (13, 172).

Diese Beschränkung des Anspruchs auf Unsterblichkeit weist unmittelbar darauf hin, wo das Motiv für diesen Glauben bei Goethe zu suchen ist. Er ist nicht etwa, wie bei Kant, eine Konsequenz aus moralischen Postulaten, noch weniger, wie bei den Vertretern der Aufklärung eine Folgerung aus dem Prinzip des Eudämonismus. Er ist einfach der Schlussstein und letzte folgerechte Gedanke der Goethe'schen Naturanschauung. Das Wesen und die Wirkung der Natur beruht, ihr zufolge, von unten auf auf dem Dasein und der Wirksamkeit bestimmter typischer Grundformen oder Entelechien, die teils als bewusstlose Kräfte, teils als bewusste (seelische) Kraftereinheiten das Wesensgesetz und die Wirkungsweise eines Organisch-Lebendigen bedingen und bestimmen. Jede solche Entelechie ist schon, ähnlich wie die platonische Idee, ihrem Wesen nach ein Bleibendes, der Vergänglichkeit Enthobenes; das Wechselnde ist nur der Stoff, worin sie sich darstellt. Dabei wirkt der einzelne Gattungstypus je weiter nach unten desto mehr gleichsam in die Breite, nämlich in einer unbestimmten Menge von Exemplaren. Die von diesem Unterbau getragene Spitze des Ganzen aber, also der menschliche Typus ist in der Lage, innerhalb seiner selbst wieder Einzelenergien zu erzeugen, die aus dem allgemein-menschlichen Durchschnittswesen sich eigenartig und eigenwertig herausheben und auf Grund dessen nicht als Gattungs-, sondern als Individualtypen sich um- und fortbilden. Angesichts dieser wird man daher die Idee, dass sie als solche die erfahrungsmässige Lebensform überdauernd zu einer noch vollkommeneren Wirksamkeit und Bethätigung gelangen werden, wenigstens als denkmöglich bezeichnen können. Seinen eigentlichen Abschluss aber erhält dieser naturphilosophische Gedankengang durch die vom religiösen Bewusstsein hereinwirkende Vorstellung, dass dieser Stufenbau mit seinem in's Transzendente weisenden Ziele Ausdruck

und Ergebnis der in der Natur wirkenden göttlichen Wesens- und Lebenskraft sei. Das Ewig-Weibliche (die göttliche Liebe) zieht uns hinan. Die materielle Welt ist für Gott nur die Unterlage und Pflegeschule für eine Welt von Geistern. Gott ist fortwährend in höheren Naturen wirksam, um die geringern heranzuziehen (G 8, 151), und der Erfolg dieser Entwicklung liegt in der Entfaltung wahren persönlichen Lebens. In jedem Menschen steckt ein bleibender Kern, an dessen Dasein überhaupt erst die Möglichkeit der geistigen Höherbildung haftet. Erst wo diese vollständig ist und an ihm zur Wirkung kommt, hat der Mensch das gewonnen, was er seinem Begriff und Beruf nach haben kann und soll, nämlich vollendete Wirklichkeit. Und diese selbst, die Entelechie im höchsten Sinne, bekundet sich dann im Zusammenhang des grossen Ganzen als Thätigkeit und unzerstörbare Lebenskraft; sie ist „ein Stück Ewigkeit“. Die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber es giebt mächtigere und geringere Entelechien und wir sind daher nicht auf gleiche Weise unsterblich, „und um sich künftig als grosse Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein.“ „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag“ (G 7, 5. 149). Mehr nach der spezifisch religiösen Seite hingewendet erscheint derselbe Gedanke in dem Chorus mysticus am Schlusse des Faust („das Unzulängliche, hier wird's Ereignis“), oder in dem zu einer Logenfeier gedichteten „Symbolum“ (2, 424), worin „von drüben“ die Stimmen der Vollendeten mit der Anmahnung zur Uebung der Kräfte des Guten sich vernehmen lassen.

„Hier winden sich Kronen  
In ewiger Stille;  
Die sollen mit Fülle

Die Thätigen lohnen!  
Wir heissen Euch hoffen.“

In dem hier bezeichneten Punkt liegt auch die Ergänzung zu dem, was wir vorher über den Zug zur Resignation in Goethes praktisch-religiösem Verhalten zu sagen hatten. Die Entsagung soll keineswegs Thatlosigkeit sein, sondern sich als ein von Lohn- und Genussucht freies Wirken bewähren. Nur die thätige Religion, (wie sie etwa am eindringlichsten im Ostergesang der Engel im Faust gefeiert wird), führt zur wahren Vollen- dung.

6. Um nun nach allem Voraufgehenden Goethes Stellung zur historischen Religion richtig zu würdigen, ist zunächst als allgemeiner Gesichtspunkt zu beachten, dass seine Ansichten in den verschiedenen Gebieten geistiger Bethätigung immer nach zwei Seiten blicken, eine, nach der er selbst von Natur hinneigt, und eine andere, die ihm von Haus aus nicht unmittelbar nahe steht, die er aber bei der Objektivität und Vielseitigkeit seines Wesens nicht umhin kann sich näher zu rücken, um sie mit jener wo möglich in sachliche Verbindung zu bringen. In der Naturerkenntnis neigte er von sich aus zu der Ueberzeugung, dass sich dem wissenschaftlich-methodischen Blicke das Wesen der Dinge als solches offenbaren müsse, während er andererseits der Lehre, dass jenes Wesen immer nur als Erscheinung für menschliche Sinne und Verstand sich aufschliesse, Rechnung zu tragen bemüht war. Analog verhielt er sich in der Stellung zu der Substanz des religiösen Bewusstseins. Die aus seiner eigenen Natur erwachsene Religiosität ist pantheistisch und naturalistisch, wenn auch betreffs der Gottesvorstellung, wie wir sahen, nicht sowohl intellektualistisch als vielmehr gefühlsmässig. Der Grundton seiner Ueberzeugung liegt von hier aus in dem Bewusstsein, dass Gott oder

die Natur den Menschen von selbst glücklich und gut mache. Andererseits war ihm die Grundstimmung der überlieferten christlichen Frömmigkeit mit ihrer Anerkennung der Freiheit des Menschen in seinem Verhältnis zum Sittlichen und ihrem Bedürfnis nach Erlösung vom Bösen durch Lebenserfahrungen an der eigenen, wie an fremden Persönlichkeiten mehr und mehr bedeutsam geworden. Immerhin dient, was er betreffs der Glaubenslehre von sich als Knabe zu sagen weiss: er habe sich „überhaupt an den ersten Glaubensartikel gehalten“, (20, 37) im allgemeinen auch für späterhin zur Signatur seiner Frömmigkeit. Im höheren Alter glaubte er (in einer Aeusserung zu Boisserée) seine Stellung zu den geschichtlichen Religionen im Sinne der alten „Hypsistarien“ bezeichnen zu können, welche, keiner derselben ausschliesslich angehörig, aus allen das Höchste und Beste für ihr eigenes geistiges Leben fruchtbar zu machen strebten (JB II, 63). Und dies ist wieder derselbe Standpunkt, den er schon in jungen Jahren gelegentlich in Briefen an Lavater hervorgekehrt hatte, wenn er z. B. (4. X. 82) die verschiedenen Religionen unter die mancherlei heilkräftigen Veranstaltungen rechnet, welche die Natur zu gunsten des Menschen hervorbrachte. Mit etwas anderen Worten sagt er das auch in den „Geheimnissen“, nur dass hier die providentielle Mission insbesondere der Kreuzesreligion mehr zur Geltung kommt. Dem entspricht es denn auch, wenn Goethe (1821) die Bedeutung und den Erfolg des Christentums namentlich mit darin gegründet sieht, dass es die Wahrheit der natürlichen Religion in sich aufgenommen habe, so dass kein Gegensatz zwischen beiden mehr vorhanden sei (G 4, 85). Auch was er gelegentlich über die Verschiedenheit der Philosophie sagt, deren der Mensch in der Folge der Lebensalter bedürfe: dass das Kind Realist, der Jüngling Idealist, der reife Mann mehr Skeptiker sei, der Greis

aber sich immer zum Mystizismus bekennen werde, der sich „beruhigt in dem, der da ist, der da war und der da sein wird“, (19, 132) blickt im Grunde mehr nach der Seite des Religiösen und zwar in dem hier bezeichneten eklektischen Sinne.

Ein wesentlicher Unterschied der entwickelten Religionen liegt darin, dass sie die Erkenntnis und das Gefühl teils mehr in der Richtung auf die Schönheit und Vollkommenheit der Welt und der Menschheit, teils mehr in der auf das Dasein des Schlechten und Bösen in beiden Gebieten zu lenken bestrebt sind und demgemäss entweder mehr im Sinne der Weltbejahung oder in dem der Weltverneinung sich zur Geltung bringen. Dem entsprechend sind in dem subjektiven Verhalten auf der einen Seite die Gefühle der Erhebung und frohen Zuversicht, auf der andern die der Demut und des Bedürfnisses nach Erlösung vom Bösen vorwiegend und massgebend. Für das Verhältnis Goethes zu diesem Gegensatz unterliegt es nun keinem Zweifel, dass sein religiöses Bewusstsein in der Hauptsache im Sinne der erstgenannten Richtung und Stimmung, also der der Weltbejahung sich bekundet. „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem grossen, schönen, würdigen und wertvollen Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern. Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, . . . von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut!“ (28, 199). „Die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich wie am ersten Tag.“ Wo es gelegentlich einmal anders erscheint, geht es dem geistigen Auge wie dem leiblichen mit „fliegenden Mücken:“

die Trübung; liegt nicht im Objekt, sondern im Organ des Sehenden (2, 390). Goethes Reden und Schriften sind voll von Bekundungen dieses weltumspannenden Optimismus und darum auch von Anmahnungen zu Zuversicht und Ergebung unter einen höhern die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, weil er höher als unsre Vernunft ist (G. 4, 6). „Was gar nicht aufzulösen ist, überlassen wir zuletzt Gott als dem allbedingenden und allbefreienden Wesen“ (18, 99). Der Roman Wilhelm Meister „scheint im Grunde nichts anderes besagen zu wollen, als dass der Mensch trotz aller Dummheiten und Verwirrungen, von einer höhern Hand geleitet, doch zum glücklichen Ziel gelange“ (G. 5, 135). Die Lehre vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur war Goethe widerwärtig und er zürnte Kant, als dieser sie in seiner religionsphilosophischen Schrift wieder mit zu Ehren brachte. In späteren Jahren, in denen er die Thatsache der Sünde und des Leidens in bewusstere Beziehung zu dem Gedanken an die erlösende göttliche Liebe und Barmherzigkeit brachte, wollte er wenigstens neben der Anerkennung des Hanges zum Bösen als der Erbsünde auch die einer ebenso ursprünglichen Art von „Erbtugend“ gewahrt wissen, die er näher als angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders Neigung zur Ehrfurcht im menschlichen Wesen bestimmte (29, 721). Das Gefühl der Verschuldung an der Hand des sittlichen Bewusstseins war Goethe zwar weit entfernt etwa als Illusion zu betrachten. Aber es durfte ihm zu keiner Zeit etwas abbrechen von dem Trost der Ueberzeugung, dass alles in allem der Mensch eben doch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Auch das Christentum schien ihm, selbst in seinen dogmatischen Voraussetzungen (nach einer Aeußerung im Wilhelm Meister) hinsichtlich dieses Punktes nicht in pessimistischer Richtung zu deuten: „Wenn wir uns möglich denken können, dass der Schöpfer der Welt selbst die Gestalt seiner Kreatur



angenommen und auf ihre Art und Weise sich eine Zeit lang auf der Welt befunden habe, so muss . . in dem Begriff des Menschen kein Widerspruch mit dem Begriff der Gottheit liegen“ (17, 381). Zu der Frage der Theodicee, warum überhaupt das Böse in der Welt sei, hat sich Goethe allezeit mehr als Dichter, denn als Theoretiker ausgesprochen. Man kann aber seine Ansicht hierüber namentlich aus dem Faust in einem bestimmten Zusammenhange herauslesen. Die metaphysische Begründung des Uebels und des Bösen liegt für ihn darin, dass eine Welt als solche zu ihrem Dasein und ihrer Entwicklung der Gegensätze nicht entbehren könne. Insbesondere das menschliche Leben und Wesen kann einen Wert nur gewinnen unter Voraussetzung dieser Thatsache. Wie zur Bekundung und Bewertung des Lichtes das Dunkel und der Schatten, so gehört zum Hervortreten und zur Würdigung des Guten das Dasein des Schlechten, Niedrigen und Bösen als der Widerhall, wovon dieses theoretisch sich abhebt und woran es praktisch den fortgehenden Anreiz und Impuls hat, sich in seiner positiven Eigenheit zu bewähren und zu bethätigen als sittliche Selbstbehauptung ihm gegenüber. Das Böse als Gegensatz zum normativen Verhalten giebt der handelnden Persönlichkeit erst das Bewusstsein ihres Rechtthuns nicht bloss als einer Naturbestimmtheit sondern als einer Aufgabe. Eine Welt ohne das Schlechte wäre zugleich eine solche ohne das Gute; sie wäre moralisch indifferent und menschliches Glück im Grunde nicht verschieden von dem sinnlichen Wohlbehagen des Tieres. Die Figur des Mephistopheles im Faust hat den Beruf, nicht bloss durch das, was er thut, sondern gelegentlich auch direkt in Worten diese Ueberzeugung des Dichters hervorzukehren; so wenn er sein Wesen und seine Bestimmung charakterisierend sich hinstellt als „einen Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Und der zu-

sammenhängende Inhalt des ganzen Gedichts giebt im Schicksal zuerst Gretchen's und dann Faust's selbst hierzu den Kommentar.\*)

7. Auf der Grundlage des Vorstehenden ist es nun nicht schwer, auch Goethes thatsächliche Stellung und Verhalten zu der positiven Substanz speziell des Christentums richtig zu erkennen und zu würdigen. Diese, wie sie in den Evangelien insbesondere nach der Seite des Ethischen hin ausgesprochen vorliegt, bildete für sein eigenes religiöses Bewusstsein einen stetig durchwirkenden Faktor. Man darf dazu freilich nicht aus dem Auge verlieren, dass die durch jenen Inhalt bedingte Gemütsbestimmtheit sich bei ihm jeweilig mehr als Ober- oder als Unterströmung mit und neben anderweitigen Motiven und Anregungen behauptete. Ausserdem unterscheidet sich die gedankliche Fassung und Durchdringung jenes Inhalts bei Goethe in bestimmter Weise ebensowohl von dem überlieferten kirchlich-dogmatischen Ausbau, wie auch von der Art, in welcher die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihn sich zurecht gelegt hatte. In der Kirchengeschichte sieht er, ähnlich wie Arnold, der Verfasser der Kirchen- und Ketzerhistorie, die er frühzeitig kennen und schätzen lernte, nur den ewig unausgetragenen Streit der „Arianer und Orthodoxen“, ein Werk der Pfaffen, nicht aber der „Gemeinen“ und daher im Grossen und Ganzen einen „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ (3, 273). Wie in Philosophie und Naturwissenschaft, so hat Goethe auch in der von den Vätern ererbten Religion sich sein Recht auf selbständige persönliche Aneignung des Ueberkommenen nicht nehmen lassen und ist hierin zu keiner Zeit seines Lebens zum Stillstand gekommen. In der Bethätigung dieser

---

\*) Vgl. Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles (Berl. 1900) S. 208 f.

Fähigkeit konnte er den verschiedenartigsten religiösen Richtungen gegenüber weitherzig und unparteiisch sein. Wo man ihm aber die Berechtigung dazu bestritt und ihn auf bestimmte, gleichviel ob alte oder neue, pietistische oder aufklärerische Richtungen und Tendenzen festzulegen suchte (etwa, wie von Seiten Lavaters, auf einen unklar zwischen Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit schwebenden direkten Verkehr mit Christus u. a.), widerstrebte er mit Entschiedenheit und erklärte gelegentlich, solchen Zumutungen gegenüber, dass er es vorziehe, zwar nicht als Widerchrist oder Unchrist, wohl aber als ein „dezidierter Nicht-Christ“ zu gelten. Schon in früher Jugend, bei Gelegenheit des Religionsunterrichts, gefallen ihm, gegenüber dem dogmatischen Inhalt des überlieferten Luthertums, die damals sich wieder regenden Separatisten wegen ihrer Originalität und Herzlichkeit. Unter diesen selbst war es dann bekanntlich eine zartsinnige Vertreterin des herrnhutischen Christentums, deren religiöse Eigenart, wie sie nachmals das sechste Buch des Wilhelm Meister zur Darstellung brachte, ihn eine Zeit lang tiefergehend beeinflusste. Der Pietismus wirkte hier auf ihn vermöge der Art, wie er sich in einer dadurch zu innerer Harmonie und Selbständigkeit geläuterten „schönen Seele“ auch ästhetisch befriedigend darstellte. In anderer eigenartiger Weise fand er diese Vorzüge verwirklicht in der Persönlichkeit seiner Mutter, deren zugleich gott- und weltfreundige Frömmigkeit erst neuerdings aus ihren Briefen recht zur Anschauung gekommen ist. Es ist jedenfalls kein Zufall, dass nachmals in des Dichters ausgereiftesten Werken vorwiegend in einzelnen plastischen Frauengestalten der Abglanz eines Gemütslebens hervorleuchtet, dessen innere Hoheit auf einer ethisch bewährten, in der Stille geübten Gottergebenheit beruht. Weiterhin fand sich Goethe unter der Wirkung seines Gottesglaubens mit den verschiedensten Naturen zu-

sammen, wenn er ein verwandtes inneres Leben in ihnen spürte; daher insbesondere sein nahes Verhältnis nicht nur zu Herder, sondern auch zu Männern wie F. H. Jacobi und Lavater. Die Grenze aber seines Einverständnisses mit diesen, wie auch mit andern (z. B. Jung-Stilling, Auguste Stolberg und schon früher auch mit Frh. v. Klettenberg) war erreicht, sobald man ihn für irgend eine spezifisch subjektivistische Ausgestaltung der christlichen Frömmigkeit gefangen zu nehmen versuchte. Er hatte nach dieser Seite hin Genüge an seiner Verehrung der Person Jesu. Dieser war ihm der „Heiland“ und als solcher das was er für Herder war: Das „Organ der Organe“ des der Welt immanenten Gottes\*) oder derjenige, unter dessen Namen, wie Goethe selbst es (1773) aussprechen lässt, „die göttliche Liebe vor so viel hundert Jahren auf einem Stückchen Welt eine kleine Zeit als Mensch herumzog, damit wir arme sinnliche Kreaturen ihn möchten fassen und begreifen können“ (27, 2, 90). Eine besondere Religionsform dagegen repräsentiert ihm Christus nicht, wie dies namentlich aus seiner Zeichnung in den Fragmenten vom ewigen Juden hervortritt.\*\*\*) Mit diesen Anschauungen stand Goethe der orthodoxen Auffassung des Christentums, wenn auch gelegentlich nicht ohne Ironie, doch immerhin mit Achtung gegenüber. An der Theologie der Aufklärung widerstrebte ihm die geistlose Art, biblische Inhalte ohne jede Ehrfurcht vor „einem der ältesten Monumente des menschlichen Geistes“ in einer homiletischen Sündflut zu ersäufen und in jedem Gliede derselben Bestandteile deutscher Universitätsbegriffe des achtzehnten Jahrhunderts aufdecken zu wollen (29, 33). Was Goethe in dem religiösen Wesen seiner Zeit suchte, war nicht Ver-

\*) Vgl. Filtsch, Goethes Stellung zur Religion, Jahrb. d. Vereins f. wiss. Pädag. XI. (1879) S. 45.

\*\*) Vgl. Sell, Goethes Stellung zu Religion und Christentum (Freib. 1899) S. 33.

mittelung, sondern Kraft und ein gottfreudiges Innenleben. Daher wusste er z. B. mit der religiösen Mystik sich immer noch eher zu finden, als mit dem Rationalismus der Aufklärung. Ebenso mit Lavater, und zwar nicht bloss weil ihn die künstlerische Ader in dessen damaligem! Wesen ansprach, die sich in den physiognomischen Bestrebungen äusserte. Er fand bei ihm auch die Unerschütterlichkeit des Zutrauens auf ein übermächtiges und unerforschtes göttliches Wesen und das daraus entspringende grosse Gefühl der Sicherheit für Gegenwart und Zukunft. Und was ihn mit der Zeit wieder von ihm trennte, war nicht bloss die entschiedene Differenz hinsichtlich des Wunderglaubens, sondern namentlich die Wahrnehmung, von der Einbusse an Objektivität und damit gelegentlich auch von Wahrhaftigkeit, die bei einem schwärmerischen Wirken auf die Dauer nicht ausbleibt, und die hieraus entspringende Neigung, in der Wahl der Mittel zum Zweck „das Obere dem Untern aufzuopfern“. Mit Jacobi, dem Glaubensphilosophen, verband ihn die Ueberzeugung, dass über der Verstandeseinsicht, die alles in der Welt zu einem Bedingten macht, die Vernunft stehe als das Erkenntnisorgan für das Unbedingte und Uebersinnliche. Aber Jacobi wusste und wollte nichts von der Natur, die in ihrer dem Verstande sich erschliessenden gesetzmässigen Notwendigkeit den Ahnungen und Ideen der Vernunft gegenüber ihren eigenen Weg geht. Daher verbarg sie ihm seinen Gott, während Goethe dem gegenüber gerade in der Gesetzmässigkeit des Naturganzen Gottes Handschrift am allerdeutlichsten zu sehen nicht umhin konnte.

Der Pantheismus, der in dieser Stellungnahme zur Geltung kommt, giebt nun, wie überall, so auch bei Goethe, ein so unmittelbares Gefühl von dem Durchdrungensein des Menschen vom Wesen des Göttlichen, dass er gegen jede Art und jedes Bedürfnis von dogmatischer oder von kultischer Vermittelung zwischen

den beiden genannten Potenzen gleichgiltig, u. U. widerwillig macht. Goethe erfuhr das an sich selbst in besonderem Masse, als er noch unter der vollen Wirkung jener Stimmung nach Italien kam und hier, sowohl auf Bildern, wie im Leben den äussersten Gegensatz zu seinem Ideale der Gottesverehrung vor Augen hatte. Dass er die Berechtigung religiöser Formen und Symbole als Gleichnisse für das Unsagbare und Unbeschreibliche wohl zu würdigen wusste, hat er bei manchen Anlässen in „Wahrheit und Dichtung“, in den „Geheimnissen“ u. a. gern selbst bekunden mögen. Unter den Eindrücken der romanischen Kirchlichkeit aber erschien ihm das historische Christentum als durchaus minderwertig, und dies um so mehr, weil gegen das „Klingeln und Plappern der Pfaffen“ und überhaupt gegen fast alles in den dort üblichen Formen, Formeln und Symbolen auch sein ästhetisches Gefühl sich auflehnte. Namentlich die Briefe an Herder aus dieser Zeit beweisen, dass sein Talent, in allen Zuständen hinter dem Absonderlichen und Abstossenden auch das Begreifliche und Berechtigte herauszufühlen, hier einmal sein Ende erreicht hatte. Es fallen Aeusserungen, wie die, das Christentum finde er nun auch von der Kunstseite angesehen recht erbärmlich; das Märchen von Christus sei Ursache, dass die Welt niemals recht zu Verstande komme, „weil es ebensoviel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffs braucht, um es zu verteidigen, als es zu bestreiten“ (4. IX. 88). Den Kommentar hierzu geben aus Goethes Werken namentlich die venetianischen Epigramme von 1790, in deren einem (67) z. B. das Kreuz in eine Reihe mit allerlei physisch abstossenden Dingen gesetzt wird. Nach einer Aeusserung aus viel späterer Zeit, in den Wanderjahren, zu schliessen widerstrebte ihm namentlich der profanierende Kultus, der mit der Leidensgestalt des Heilands und besonders mit dem Kruzifix getrieben wurde, einem Gebilde, das ihm jedenfalls schon

künstlerisch nicht behagte. Er erklärt sich dort scharf gegen die „verdammungswürdige Frechheit“, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint“ (18, 173). Schon 1775 hatte er (gegen Herder) darüber geklagt, dass die Lehre von Christo als „so ein Scheinding“ es ihm schwer mache, ihr Objekt lieb zu behalten. Unter der Wirkung derartiger Eindrücke wird es Goethe gelegentlich Bedürfnis, sich dem christlichen Kirchentum gegenüber seines „Heidentums“ zu rühmen. 1790 hofft er ironisch, in Venedig am Palmsonntage „von den Leiden des guten Mannes auch einigen Vorteil zu haben“. In der „Braut von Korinth“ findet selbst die oft gerühmte Frühzeit des christlichen Lebens mit ihrer Neigung zu asketischer Weltentsagung gegenüber der antiken Tendenz auf Lebensfreude keine Gnade vor seinen Augen. Dies alles aber ist im Grunde besehen nicht sowohl Angriff, als vielmehr Verteidigung. Goethe wehrte ab, um nicht in dem schon errungenen religiösen Besitze gestört zu werden, und er hat es andererseits an Bekundungen dieses letzteren auch in jener Periode keineswegs fehlen lassen. Er stimmt Schiller bei, wenn dieser in der christlichen Religion „virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten“ findet. In der Ballade vom Gott und der Bajadere feiert er die erbarmende Liebe der Gottheit gegen den reuigen Sünder. Noch in Italien selbst ferner hatte er die Iphigenie vollendet, das Drama, welches dieser Gesinnung den bestätigenden Ausdruck giebt. Als die Achse des Stückes hat Goethe selbst die Heilung, also die Sühnung des Orest bezeichnet. Es handelt sich dabei um das Verhältnis menschlicher Verschuldung zu der versöhnenden und befreienden Macht und Gnade der Gottheit. Orest hat die eigene Mutter getötet, nicht aus freiem Antriebe, sondern unter

der Verpflichtung der Blutrache, also als Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit für den von ihr betrogenen und ermordeten Gatten. Das erwachte sittliche Bewusstsein aber lässt ihn hinterher seine That als Schuld empfinden, für die er nach Sühnung und Vergebung verlangt. Beides kann ihm schliesslich nur von den Göttern zu Teil werden, wie es ja auch Gottheiten, die Erinnyen, sind, die ihn wegen seiner That verfolgen. Die Ermöglichung seiner Sühnung hat er nun selbst schon in sich hergestellt durch die Reue und Busse, die er in den durchlebten Seelenqualen erleidet. Was noch fehlt, ist die persönliche Versicherung von seiten der Gottheit, dass ihm auf Grund dessen vergeben und er berufen sei, ein neues Leben zu beginnen. Goethe verschmähte es, sich zu diesem Zwecke, nach Art des antiken Dichters, eines deus ex machina zu bedienen, etwa Diana selbst auftreten zu lassen, um den Reuigen nicht sowohl der Vergebung, als vielmehr der Begnadigung seitens der Götter zu versichern. Als Bringerin und Vertreterin der göttlichen Gnade dient ihm die Gestalt der Schwester Iphigenie, die sowohl durch ihren priesterlichen Beruf, wie namentlich auch durch ihre seelische Reinheit dazu einzig geeignet erscheint.

„O wenn vergoss'nen Mutterblutes Stimme  
Zur Höll' hinab mit dumpfen Tönen ruft,  
Soll nicht der reinen Schwester Segenswort  
Hilfreiche Götter vom Olympos rufen?“

Und sie helfen in der That. Als Orest (im dritten Akt) aus der Betäubung erwacht, in die ihn die Entdeckung der Schwester und die Voraussicht, von ihrer eigenen Hand geopfert zu werden, versetzt hat, glaubte er sich im Jenseits zu befinden, also jenen Tod bereits erlitten, damit aber auch seine That gebüsst, Götter und eigene Vorfahren versöhnt zu haben. Als ihn dann aber Iphigenie und Pylades zum Bewusstsein der Wirklichkeit bringen, empfindet er das unerwartete Geschenk



der Seelenruhe als die dauernde Lösung des auf ihm ruhenden Fluches und zugleich als die Aufforderung, fortan „nach Lebensfreud' und grosser That zu jagen“.

Alles dieses liegt nun schon, unbeschadet der antiken Einkleidung und vielleicht dem Dichter selbst unbewusst, über den Höhepunkt der hellenischen Frömmigkeit hinaus und ist genuin christlich; freilich nicht im Sinne der dogmatischen Erlösungslehre, die eines durch sein eigenes vergossenes Blut und stellvertretendes Leiden wirksamen Mittlers bedarf, wohl aber im Sinne des Glaubens an die göttliche Gnade und die an der Hand derselben mögliche Erlösung von der Schuld auf Grund aufrichtiger Reue und Busse. Es ist in der Hauptsache derselbe Gedanke, der im Faust an dem Schicksal Gretchen's zum Ausdruck kommt, die gerettet wird, weil sie dem Gericht Gottes über ihre Schuld nicht aus dem Wege zu gehen begehrt. Im Hinblick auf die Gestalt Iphigeniens hat der Dichter selbst später den Grundgedanken des Ganzen bezeichnet: „Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit“ (3, 355): ein reiner Mensch ist ein würdiges Gefäss zur Vermittelung der göttlichen Liebe auch an den Schuldigen, wenn er sich derselben, wie Orest, durch aufrichtige Reue und das Verlangen nach neuem thatkräftigem Leben wert gemacht hat.]

Dieser letztere Punkt, der Hinweis auf das Loskommen von der Schuld und dem Drückenden ihres Bewusstseins durch ein vertrauensvoll neu begonnenes Leben in sittlicher Thatkraft, ist besonders bezeichnend für die Art und Weise, wie Goethe die Substanz der christlichen Frömmigkeit auffasste und mit der Naturbestimmtheit des eigenen Wesens in Ausgleichung setzte. Auch Faust gewinnt die Erlösung vermöge der entgegenkommenden göttlichen Liebe auf Grund des im Leben stetig bewährten „strebenden Bemühens“. Das Gegenstück in dieser Hinsicht zu ihm, wie zu Orest ist im

Wilhelm Meister die Gestalt des Harfners, der sich aus dem niederdrückenden Bewusstsein der Verschuldung nicht zu neuem thatkräftigen Leben aufzuraffen vermag. Diese Ueberzeugung von dem Berufe des Menschen zu lebensfreudiger Bethätigung ist in Goethes religiösem Bewusstsein etwas so Wesentliches, dass er den Hinweis darauf auch da nicht unterlassen mag, wo er als den intimsten geistigen Lebensvorgang das Aufgehen der eigenen Individualität in dem Wesen und Bewusstsein des Ewigen zu schildern unternimmt. Ein Gedicht des *Divan*: „Selige Sehnsucht“ (4, 26) zeigt die beiden entgegengesetzten Punkte, um die es sich hier handelt, Weltüberwindung und Weltfreude in engster Verflechtung und als sich ergänzende Momente. Das Lebendige will der Dichter preisen, „das nach Flammentod sich sehnet“. Unter diesem versteht er das stetige Aufgehen und Geborgensein der Persönlichkeit im Gefühl und Bewusstsein des Ewigen: — „wenn die stille Kerze leuchtet“.

„Keine Ferne macht dich schwierig,  
Kommst geflogen und gebannt;  
Und zuletzt, des Lichts begierig  
Bist du, Schmetterling, verbrannt.“

Und so lang du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.“

Es ist dasselbe, was der Dichter an Auguste Stolberg schrieb, als diese im Alter sich um sein Seelenheil besorgt zeigte: „Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit“ (17. IV. 23). Das Darangeben des Eigenwesens an die Wahrheit des Ewigen kann und soll zugleich das Gefühl und die Kraft stärken für das freudige Wirken im und am Zeitlichen, in dessen Mitte wir gestellt sind.

Das Christentum ist nach alledem für Goethe zwar die höchste der bestehenden, aber keineswegs die absolute Religion. Goethes Grundidee von den Urformen alles Wirklichen bringt sich auch in diesem Bereiche seiner Weltanschauung zur Geltung. Das Urwesen des Religiösen selbst liegt ihm in und über allen positiven Religionsformen, es verhält sich zu ihnen analog, wie die Urform etwa der Pflanze zu den einzelnen Pflanzengattungen selbst. Dieser abschliessende Gedanke war auch jedenfalls das, was in der gross angelegten Dichtung der „Geheimnisse“ zur Durchführung kommen sollte, die, noch unter dem Einflusse von Herders „Ideen“, in der Periode der Entstehung der Iphigenie mit durchdacht wurde. Unter seiner Wirkung erhält das, was von ihr wirklich vorliegt, ebenso wie das, was Goethe späterhin (1816) betreffs der ursprünglichen Idee des Ganzen zu eröffnen sich veranlasst sah, erst sein durchgreifendes Verständnis. Das Gedicht sollte die ideal gehaltene Darstellung von zwölf Religionen mit Einschluss des Christentums geben und aus dem Verein dieser sehr verschiedenen Ausgestaltungen sich die Urform und das Ideal religiösen Wesen abfühlen und entnehmen lassen, das rein als solches nicht in die Wirklichkeit treten, sondern sich zu diesem Zwecke in mannigfachen mehr oder weniger vollkommenen Verkörperungen einführen und darleben muss. Auf den Sinn und Inhalt jenes Ideals deutet das mit Rosen umwachsene Kreuz, das die gemeinsame Wohnstätte der Vertreter jener verschiedenen Formen dem Herankommenden kenntlich macht. Es deutet, wie der ganze Inhalt der zur Ausführung gekommenen Strophen zeigt, auf Gottergebenheit und Selbstüberwindung, wie sie im vollen Masse erst das Christentum in die Welt gebracht hat, aber geeint mit dem Sinn für die Schönheit und Fülle des Lebens, an dessen Aufgaben der Mensch jene höchsten Vorzüge zu bewähren hat. Die poetische Veranschau-

lichung und Personifizierung des religiösen Ideals selbst ist jener Weise oder Heilige, Humanus, der die zwölf Rittermönche zusammengeführt hat, selbst aber nicht auf die Dauer in ihrem Kreise zu verbleiben gedenkt, — eine in's Mythische oder Allegorische gewendete Fassung der eben bezeichneten Ansicht von dem Verhältnis der religiösen Urform zu den konkreten Religionen. In der Erläuterung des Gedichts weist hierauf namentlich die Bemerkung, dass von den Zwölfen jeder Einzelne von einem Teile des grossen Lebenswandels ihres Meisters „Nachricht und Ausdruck“ geben könne. Jede einzelne Religionsform giebt einen Teil d. h. eine besonders geartete Darstellung von der Ur- und Idealgestalt der Religion, die als solche der Ergänzung durch andere ihres Gleichen fähig und bedürftig ist. Humanus selbst aber kann, wie es weiter heisst, von ihnen scheiden, „weil sein Geist sich in ihnen Allen verkörpert, Allen angehörig keines eigenen irdischen Gewandes mehr bedarf“ (1, 135). Greifbarer lässt sich in räumlich-zeitlicher Symbolik der Unterschied des abstrakt-idealen Typus von seinen konkreten Nachbildern in der Erfahrung kaum ausdrücken. Die Figur des Bruder Markus aber, die jener an seiner Stelle zurücklässt, zeigt unverkennbar den Charakter eines Vertreters des noch nicht der Verweltlichung verfallenen Christentums.

An der hier vorliegenden Grundanschauung von dem Verhältnis der christlichen zu den andern Religionen, so wie ihrer aller zu dem Ideal des Religiösen selbst hat Goethe auch weiterhin festgehalten. Dies tritt besonders hervor in den fast vierzig Jahre später erschienenen Wanderjahren\*), in den Belehrungen nämlich, welche dort Wilhelm Meister über Wesen und Grund-

---

\*) Vgl. Baumgart, Goethes Geheimnisse und seine indischen Legenden (Stuttg. 1895) S. 70.

lage der Religion von den drei Vorstehern der pädagogischen Provinz empfängt. Nicht die Furcht, heisst es dort, sondern die Ehrfurcht sei die echte Wurzel jeder wahren Religion. Denn bei der Ehrfurcht, die der Mensch in sich walten lässt, kann er, indem er Ehre giebt, seine Ehre behalten. So verschieden wie die Arten der Ehrfurcht sind aber auch die auf sie gegründeten Religionen. Auf der Ehrfurcht vor dem, „was über uns ist“, beruhen die ethnischen (heidnischen), als die erste glückliche Ablösung von einer niederen Furcht. Die zweite Religion, die sich auf jene Ehrfurcht gründet, die wir vor dem haben, was uns gleich ist, heisst die philosophische, weil in ihr der Mensch, gleich dem Philosophen, das Verhältnis zu seines Gleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen übrigen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut. Gemeint ist jedenfalls diejenige Art von Religion, welche Goethe sich selbst insoweit zuschrieb, als er sich seiner Uebereinstimmung mit Spinoza bewusst war. Von besonderer Bedeutung erscheint aber die dritte Art, die sich gründet auf die Ehrfurcht vor dem, „was unter uns ist“. „Wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und musste. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höhern Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse zu verehren und lieb zu gewinnen!“ Diese Religion kann, da sie einmal erschienen ist und sich göttlich verkörpert hat, nicht wieder verschwinden. Die wahre Religion im höchsten Sinne aber bildet auch sie nur im Verein mit den beiden andern Arten. Denn aus den drei Ehrfurchten zusammenge-

nommen „entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, sodass der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, dass er sich selbst für das Beste halten darf, ja dass er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden“ (18, 167).

Man erkennt auch hier wieder, dass Goethe auch da, wo er sich weiterbildet, sich mit früher bethätigten Ueberzeugungen und Standpunkten im Zusammenhang hält. Die Lehre der Pädagogen in den Wanderjahren von dem Verhältnis und der gegenseitigen Ergänzung der drei allgemeinsten Religionsformen wiederholt im Grunde der Sache von den früheren Ansichten nicht nur die von dem Verhältnis des Christentums zur natürlichen Religion (s. o. S. 154), sondern auch das, was Goethe (1813) an Jacobi über die verschiedenen Arten der Bethätigung seines religiösen Bewusstseins schrieb (S. 141). Nur erhalten jene Aeusserungen hier durch die Beziehung der Unterschiede auf die drei Arten der Ehrfurcht eine sachliche Begründung und Vertiefung. Dabei erscheint nun wieder, wie in den Geheimnissen, das Christentum an der obersten Stelle, ohne dadurch die Berechtigung der neben ihm stehenden Formen aufzuheben, nur dass jetzt im Verhältnis zu den andern weniger Gewicht auf jene Gleichberechtigung als vielmehr auf die Eigenart und Unvergleichlichkeit seines Wesens gelegt wird. Goethe erkennt richtig den oder wenigstens einen der Wesensunterschiede, wodurch sich das Christentum über die voraufgegangenen Religionen und namentlich auch über die hellenische Welt- und Gottesanschauung hinaushebt. Es liegt darin, dass es mit Bewusstsein auch die dunkle Seite der Wirklichkeit, das Schlechte, Niedrige und Gedrückte, die Sünde und das Leiden, die Vergänglichkeit und den Tod in direkte Beziehung zur göttlichen Liebe setzt. Es hat (nach den Ausführungen der Wan-

derjahre) den Blick geöffnet für „die göttliche Tiefe des Leidens“; Christus selbst, indem er „das Niedere zu sich heraufzieht, indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichtums, seiner Kraft teilhaftig werden lässt und sich deshalb ihnen gleichzustellen scheint,“ verleugnet nicht, sondern bekundet damit seinen göttlichen Ursprung (18, 172). Das Wesentliche dieses Gedankens ist übrigens bei Goethe ebenfalls schon in älteren Dichtungen erkennbar. In „der Gott und die Bajadere“ wird nicht nur die Freude der Gottheit an der Reue des Sünders gefeiert, sondern auch bereits auf das hingewiesen, was nachmals die Wanderjahre als die spezifische im Christentum erschlossene Erkenntnis bezeichnen, auf die Fähigkeit, Sünde selbst und Verbrechen „nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen“ (18, 167). Und aus derselben Zeit stammt nachweislich bereits die erste Anregung zu dem Grundgedanken der in den ersten zwanziger Jahren hervorgetretenen Paria-Triologie,\*) worin der Dichter in Anknüpfung an eine indische Legende die pantheistische Gottesanschauung, an der er auch hier festhält, mit nichts Geringerem als dem Erlösungsgedanken zur Synthese zu bringen unternimmt. Die „reine, schöne Frau des hohen Bramen“ wird unter dem Verdacht der Untreue, in den sie auf Anlass einer von oben über sie verhängten flüchtigen Versuchung gekommen ist, von ihrem Gatten getötet. In Folge der ebenso übereilten Art der Wiederbelebung findet sich dann ihr Haupt mit dem Leibe eines als wirkliche Verbrecherin hingerichteten Pariaweibes zu einem Ganzen vereinigt, das nun als ein Gebilde „weisen Wollens, wilden Handelns“ und damit überhaupt als das Prototyp menschlichen Wesens sich darstellt, das, „mit dem Haupt im Himmel weilend“

---

\*) Vgl. Baumgart a. a. O. S. 76 ff.

nicht umhin kann, stetig „dieser Erde niederziehende Gewalt“ zu fühlen. Aber gerade als solche erscheint sie, nunmehr zur Göttin geworden, dazu berufen, der Kaste der Parias, der Schlechten und Niedrigen, der es am Schwersten gemacht ist, sich ebenfalls der Liebe Gottes versichert zu halten, die tröstende Verkündigung zu geben:

„Ihm ist Keiner der Geringste;  
 Wer sich mit gelähmten Gliedern,  
 Sich mit wild zerstörtem Geiste,  
 Düster, ohne Hilf' und Rettung,  
 Sei er Brama, sei er Paria,  
 Mit dem Blick nach oben kehrt,  
 Wird's empfinden, wird's erfahren.“

Der Paria selbst aber, der vorher nach einem Zeichen verlangt hatte, dass auch er in Gottes Augen einen Wert habe, erkennt nunmehr, dass er nicht umsonst gefleht hat.

„Denn du lässtest Alle gelten  
 Und verschliessest auch dem Letzten  
 Keines von den tausend Ohren;  
 Uns, die tief Herabgesetzten,  
 Alle hast du neu geboren.“ (1, 280).

8. Wenn es sich darum handelt, über Goethes Verhältnis zur Religion an der Hand des Voraufgegangenen ein abschliessend zusammenfassendes Bild zu gewinnen, so wird als der Grundzug und gleichsam die Untermalung darin der Naturpantheismus anzusehen sein, wie er namentlich in der Goethe'schen Poesie aus früheren und späteren Jahren so vielfach und in immer gleicher Stärke der gefühlsmässigen Aeusserung hervorbricht. Seine ganze religiöse Entwicklung besteht nun in der fortgehenden Ausgleichung, in die sich diese Grundstimmung seines Wesens einerseits mit philosophischen, andererseits mit spezifisch christlichen Motiven zu setzen wusste. Es lag Goethe fern, sich die dem menschlichen Erkenntnis-



vermögen nun einmal nicht restlos erfassbare Wesenheit Gottes durch einseitige Verengung ihres Begriffs zugänglich zu machen. Ueberall wo er gesundes geistiges Leben sieht, sucht er die Bedürfnisse und Kundgebungen desselben seinem eignen Wesen und Verständnis näher zu bringen und in dem entsprechenden Grade ihrer Berechtigung anzuerkennen, und er fühlt es als Befruchtung und Zuwachs seines individuellen persönlichen Lebens und Wesens, wenn von dem so Aufgefundenen oder Entgegengebrachten etwas in dieses selbst als fortwirkendes Moment überzugehen nicht umhin kann. Das Kriterium für die Berechtigung solcher Verschmelzungen lag dabei für ihn in dem Gefühl; wo dieses dafür sprach, hatte ihm die begreiflich-theoretische Erläuterung und Feststellung der Homogenität oder Unterschiedenheit zwischen dem Mitgebrachten und dem Aufgenommenen nur nebensächliche Bedeutung oder war wenigstens kein nächstliegendes Bedürfnis. Hiermit hängt es zusammen, dass, wer bei ihm die Ergebnisse der intuitiven Gefühlslogik mit den Augen des discursiven Verstandes zu prüfen unternimmt, in der nach dem Transcendenten hingewendeten Seite seiner Weltanschauung ein Ganzes erkennt, welches, indem es das Gefühl zu befriedigen sucht, in seinem gedanklichen Zusammenhange nicht lückenlos sich hat herausbilden lassen. Die Unterlage desselben ist ein naturalistisch-optimistischer Pantheismus, bei dem es aber der Optimismus schliesslich über den Pantheismus davon getragen hat, in der Lehre nämlich von der Fortentwicklung der Individualität zur unsterblichen Persönlichkeit. Denn dem konsequenten Pantheismus ist das Individuum lediglich die vorübergehende Ausprägung und Besonderung des allgemeinen Weltlebens, die dazu bestimmt ist, in dieses schliesslich wieder zurückgenommen zu werden. Ueberhaupt hat bei Goethe, wo es sich um Ansprüche von Seiten des Optimismus und damit zusammenhängende

Probleme handelt, der ursprünglich vorwaltende Pantheismus immer die Kosten zu tragen. Allerdings, Goethe hat zeitlebens an der religiösen Art seiner Naturverehrung festgehalten. Wie er noch 1832, im letzten Gespräch mit Eckermann hervorhebt, lag es in seiner Natur, nicht bloss Christus als der göttlichen Offenbarung eines höchsten Prinzips der Sittlichkeit anbetende Verehrung zu erweisen, sondern auch die Sonne als Offenbarung des Höchsten zu verehren. Aber andererseits, das naturreligiöse Moment wird überhaupt bei Goethe von Anfang her nicht anerkannt ohne eine tiefgreifende Ethisierung desselben. Der pantheistische Gottesbegriff tritt bei ihm von vorn herein in direkte Verbindung und man darf sagen unter die Vorherrschaft des Begriffs der Liebe. Und dies ist nichts weniger als etwa im Sinne Spinozas, der vielmehr ausdrücklich erklärt, dass, wer Gott liebe, nicht beanspruchen könne, dass Gott ihn wieder liebe; denn das absolute Wesen müsse frei gedacht werden von jeder Art von Affekten, da diese insgesamt Zustände der Gebundenheit bedeuteten. Aber auch von der rein theoretischen Seite her erscheint die pantheistische Grundlage durchbrochen, sofern Goethe sich veranlasst sieht, in letzter Linie eine Unerkennbarkeit Gottes, und damit eine Transcendenz desselben zuzugeben. Für den Pantheisten im strengen Sinne ist dagegen Gott, der sich in der Welt ohne Rest aus- und darlebt, das erste erkennbare und überhaupt das erkennbarste vor allen Dingen. Unter allen vorwiegend pantheistisch gestimmten Geistern hat Goethe entschieden den intellektualistischen Charakter dieser Richtung am meisten zu Gunsten einer ethisch-gefühlsmässigen Weltanschauung zurückgedrängt, mehr noch als dies selbst bei Giordano Bruno geschehen ist. Denn das bei Letzterem vorhandene Streben auf methodisch-dialektische Darstellung und Begründung seiner Weltanschauung kommt für Goethe aus dem vorhin ange-

gebenen Grunde nicht in Betracht. Der Brunonische Pantheismus führt das Religiöse, von dem er herkommt, hinüber in's Metaphysische; Goethe dagegen sucht das ihm unausweichlich gewordene Metaphysische mit dem mitgebrachten religiösen Gefühlsinhalt in Ausgleichung zu setzen.

Von diesem Sachverhalt aus bestimmt sich auch Goethes Verhältnis zum Christentum, worüber wir uns nach allem Voraufgegangenen nunmehr kurz fassen können. Gemeinsam sind der Goethe'schen und der specifisch christlichen Weltanschauung zwei Momente: Die Ueberzeugung, dass die Welt aller Orten durchdrungen und getragen ist vom Wesen und der Kraft Gottes, und der nachdenkliche Blick auf die Existenz von Leiden, Sünde und Tod in dieser Welt. Die Art aber der Aufeinanderbeziehung dieser beiden Punkte ist auf beiden Seiten eine entgegengesetzte. Bei Goethe waltet im Vordergrund des religiösen Bewusstseins das Gefühl der göttlichen Allgegenwart, und mit diesem werden erst an zweiter Stelle die Thatsachen, welche die Nachtseite der Wirklichkeit bezeichnen, in Beziehung und, soweit möglich, in Ausgleichung gesetzt. Eine absolute Entwertung des Weltlichen angesichts des Ueberweltlichen oder Jenseitigen liegt Goethe ganz fern. Für das christliche Bewusstsein andererseits ist der Ausblick auf die Unvollkommenheit menschlichen Daseins, insbesondere die ethische, das zunächst Massgebende und Durchgreifende, und zwar ausschliesslich in praktischer Bestimmtheit, anknüpfend an den Blick in das eigene Herz. Und erst an dem Verlangen nach Befreiung davon erhebt sich der hier waltende Gottesglaube in der Form der Zuversicht und des Vertrauens auf das überall nah zu ergreifende Göttliche als Helfer in der individuellen äussern und innern Not. Zu dem Gedanken der Erlösung in diesem Sinne hat auch Goethe, und zwar in positiver Weise, Stellung genommen. Während aber

das Christentum den Menschen hinsichtlich derselben mehr auf seine Bedürftigkeit hin ansieht, liegt es ihm näher, seine Fähigkeit zu derselben zu betonen. Die Unterlage für diese Auffassung des Verhältnisses gab ihm seine Anschauung von dem Wesen des Göttlichen als der allwaltenden Liebe. Alles in allem genommen findet der Erlösungsgedanke in Goethes Wesen allerdings mehr eine Art von Resonanz, als dass er darin eigenwüchsig sich herausgebildet hätte. Die eigenartige Bestimmtheit der Goethe'schen Frömmigkeit ist und bleibt im Wesentlichen beschlossen unter dem Gefühl der Ehrfurcht, das sich bei ihm überall, den verschiedenartigsten Anlässen von 'seiten des Weltinhalts gegenüber, z. B. auch in den anscheinend objektivsten seiner Betrachtungen über Naturobjekte, leiser oder vernehmlicher mitklingend heraushören lässt. Und mit diesem ehrfürchtigen Sinn hat er auch den intimeren Inhalten des Christlichen an sich heranzutreten und auf sich zu wirken gestattet.

Zum Schluss erscheint es der Mühe wert, auf eine bedeutsame Frucht des historischen Sinnes zurückzuweisen, wie er bei Goethe von Herders Anregungen aus sich entwickelt hatte: auf die in den Wanderjahren vortragene Lehre von dem Verhältnis des Christentums zu den zwei andern Arten der wahren Religionen. Das Urteil über die Richtigkeit der Bestimmung und Abgrenzung dieser Arten selbst mag dahingestellt bleiben. Aber die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Religionen lehrt in der That, dass sowohl das Christentum die oberste Spitze dieser aufsteigenden Entfaltung bildet, wie auch, dass neben ihm die andern (niedern) Formen jede in ihrer Weise eine bestimmte Art von Daseinsberechtigung hatten oder noch haben. Auch ist ja die christliche Religion selbst von Anfang ihres Bestehens an in eine Folge eigner Entwicklungsstadien eingetreten und hat sich in jedem derselben eine in ihrer

Weise relativ berechnete Form der Existenz geschaffen, — ein Satz, den unter der Wirkung des wissenschaftlichen Gesichtspunktes auch derjenige zugeben kann, der für seine Person in der Lage ist, einer dieser Formen den obersten Wert beizulegen. Ein Moment, das Goethe hierbei nicht in Betracht gezogen hat, liegt allerdings in der Frage, ob nicht die christliche Religion eben durch diese Fähigkeit eigenartiger innerer Weiter- und Höherbildung den andern Religionen gegenüber ein Kennzeichen dafür besitzt, dass sie ihnen gegenüber doch eben als Religion im absoluten Sinne des Wortes zu gelten hat.

## Viertes Kapitel.

### Ethik und Lebensanschauung.

1. Die ausgereifte Lebensansicht des durchgebildeten Menschen ist hinsichtlich ihrer Auffassung vom Wesen und der Tragweite des Sittlichen und im Anschluss hieran des Sozialen immer wesentlich mitbedingt sowohl durch die Inhalte des eigenen theoretischen Denkens auf Grundlage der Erfahrung, als auch andererseits von der persönlichen Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins. Wie dieser Sachverhalt sich auch bei Goethe zur Geltung bringt, kann man am kürzesten aus dem Wortlaut eines seiner Sprüche (von 1828) abnehmen: „Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt“ (19, 221 f.). Im Zusammenhang mit schon früher erörterten Goethe'schen Ansichten will dies besagen: Die göttliche Kraft, die in der Natur waltet, bekundet sich unbeschadet ihres aller Orten übergreifenden und durchwirkenden Allebens als eine unbegrenzte Fülle individueller Kraft- und Thätigkeitscentren, entelechischer Monaden, wie namentlich jede menschliche Seele eine solche ist. Wir haben in dieser metaphysischen Theorie die Unterlage für Goethes Auffassung von Wesen, Wert und Bedeutung des Lebens, und zwar nicht nur nach der Seite des Naturhaften, sondern auch nach der des

Menschlich-Geistigen hin. Denn es gehört zu seinen Grundüberzeugungen, dass, worin das Wesenhafte und Eigenartige einer Gattung oder einer Individualität besteht, darin auch ihre Bestimmung und Aufgabe beschlossen ist. Für alles Wirkliche, und so auch insbesondere für den Menschen als lebendiges Individuum gilt in diesem Sinne für Goethe das „Werde, was du bist!“\*) Die Bestimmung des Menschen als des höchsten Lebewesens liegt hiernach für ihn in der unausgesetzten Bewegung oder Thätigkeit. „Kannst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervor-thut?“ „Wie das Gestirn, ohne Hast, aber ohne Rast drehe sich Jeder um die eigene Last“ (2, 351). Es zeigt sich auf diesem Punkte wieder einmal die Bedeutung von Goethes „gegenständlichem“ (anschaulichem) Denken (S. 22) oder der Art, wie er die Einheit von Denken und Anschauung fasste. Das gegenständliche Denken betrifft des menschlichen Wesens giebt zugleich die Anschauung von seinem Wert und seiner Bestimmung: Leben ist Thätigkeit; folglich ist wahres Leben für den Menschen nur zu haben und nur dann verwirklicht, wenn es sich zu einer zusammenhängenden fruchtbringenden Thätigkeit gestaltet. „Das ist der Weisheit letzter Schluss: nur der verdient die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muss.“ Thätig zu sein ist für Goethe des Menschen „erste Bestimmung“. Darum liegt ihm auch das Glück des Lebens, die Befriedigung im Theoretischen, wie im Praktischen, nur in diesem Punkte. Der Wilhelm Meister namentlich giebt auf allen Seiten die Ausführung dieses Gedankens. Ein thätiges Leben führe so viele Ereignisse herbei, dass man fühlen muss, dass jede Art von Zweifel nur durch

\*) Vgl. Brass, Goethes Anschauung der Natur S. 18. (Aus dem Goethejahr Lpz. 1900.)

Wirksamkeit gehoben werden kann: für den Menschen sei nur das Eine ein Unglück, wenn sich irgend eine Idee bei ihm festsetze, die keinen Einfluss in's thätige Leben habe oder ihn wohl gar davon abziehe. „Hier oder nirgends ist Amerika“. „Die Welt ist undankbar, sagen Viele; ich habe noch nicht gefunden, dass sie undankbar sei, wenn man auf die rechte Art etwas für sie zu thun weiss“ (17, 329. 407. 77). Man erkennt schon aus diesen Aussprüchen die ausgeprägte Positivität der Goethe'schen Lebensanschauung; sie bekundet sich ausserdem noch durch den Ausdruck der Abneigung gegen ein lediglich kritisches und negatives Verhalten, auch gegen das Haften an der Vergangenheit an Stelle des kräftigen Wirkens in der Gegenwart, wie dies z. B. in den Gesprächen mit dem Kanzler v. Müller mehrfach heraustritt: „Es giebt kein Vergangenes, das man zurücksehen dürfte; es giebt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muss stets produktiv sein, ein neues Bessere erschaffen“. Nur weil die Menschen die Gegenwart nicht zu würdigen, zu beleben wussten, schmachteten sie so nach einer bessern Zukunft, kokettierten sie so mit der Vergangenheit (G 4, 311. 6; 199). Er selbst hatte es sich zur Maxime gemacht, nur durch immerfort erneutes Aufstellen und Ausüben des Wahren und Rechten zu wirken, aber so selten als möglich durch Bestreiten und Opponieren.\*) Auch die Reue über Unrechtes oder Verfehltes hat für Goethe nur dann einen Wert, wenn der Mensch erkennt, „dass man sich von Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Thun zu erheben vermag, dass für den Mangel ein Verdienst, für den Fehler ein Ersatz zu suchen und zu finden sei.“\*\*) Ueberall gilt es, „dem Dulden sogleich eine Thätigkeit entgegenzusetzen“ (an Willemer 10. II. 32),

\*) Vgl. Bode, Goethes Lebenskunst (Berl. 1901.) S. 198.

\*\*) Goethes und Carlyles Briefwechsel (Berl. 1887.) S. 36.



eine Fähigkeit, die ihm persönlich thatsächlich im höchsten Masse eigen war. War ihm doch „Mensch sein“ gleich „Kämpfer sein“.

An der Hand dieser positiven Auffassung der Lebensaufgabe wird für Goethe auch das praktische Leben zu einer Kunst, eine Tendenz, zu deren Darstellung ebenfalls namentlich der Wilhelm Meister eine Fülle von Material giebt. „Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiss sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins, das Zufällige weiss sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden.“ „Jeder hat sein eigen Glück unter den Händen, wie der Künstler eine rohe Materie, die er zu einer Gestalt umbilden will. Aber es ist mit dieser Kunst, wie mit allen; nur die Fähigkeit dazu wird uns angeboren; sie will gelernt und sorgfältig ausgeübt sein.“ „Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein grosser Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der grössten Oekonomie, Zweckmässigkeit und Festigkeit zusammenstellt.“ Freilich, erlernt kann diese Lebenskunst auch nur zum Teil werden; der wahre Lebenskünstler aber braucht und besitzt sie ganz. „Wer sie halb kennt, ist immer irre und redet viel; wer sie ganz besitzt, mag nur thun und redet selten oder spät“ (17, 81 f. 382. 465).

2. Der Begriff vom Wesen und Wert des Lebens, den wir schon auf der theoretischen Seite im Mittelpunkt des Goethe'schen Denkens fanden, bildet auch die Grundlage für Goethes ethisches Bewusstsein, und zwar hier im Sinne der eben bezeichneten Lebensaufgabe

oder Lebenskunst. Der Mensch als Persönlichkeit hat die Aufgabe und Bestimmung, vermittelt der unentwegten Teilnahme an der Fülle des Lebens mit ihren Gütern und Pflichten ein Leben zu entwickeln, von welchem nach allen Seiten hin selbst wieder lebenweckende Strahlen sich verbreiten. Auf diese Weise soll und kann er selbst um sich her fruchtbringende Thätigkeit wecken und erhalten und wird in Rückwirkung dessen für sich selbst stetig Kräfte und Anregungen gewinnen zur Vertiefung nach innen, wie zu neuer Bewährung nach aussen. Der Kern des Goethe'schen Selbstbewusstseins und Daseins liegt in dem Streben, in solcher Fülle des Wirkens nach innen und aussen sein Glück zu finden. Jedenfalls gilt dies von der Zeit an, als er mit seinem Werther von der Stimmung der Empfindsamkeit, soweit diese überhaupt über ihn Herr geworden war, sich selbst befreit hatte. Auch als Dichter namentlich ist Goethe seitdem dauernd am Werke, die Gesinnung zu verkünden, kraft deren er seinen Faust aus dem Eingang des Johannisevangeliums sich die Erkenntnis herauslesen liess: „Im Anfang war die That.“ Er selbst hat zwar, was die Faustdichtung betrifft, es Eckermann gegenüber ausdrücklich abgelehnt, eine bestimmte „Idee“ zu bezeichnen, die er ihr zu Grunde gelegt habe (G 6, 135). Er wollte mit dieser Weigerung jedenfalls nur einer schablonenhaften Auffassung des Ganzen vorbeugen. Entstanden aber und erwachsen ist der Faust, und zwar in allen seinen Teilen, unter der Wirkung der eben bezeichneten Wertvorstellung vom Verhältnis des Lebens zur Persönlichkeit. Nach Massgabe dieser musste der Stoff des alten Volksbuchs sich ihm umgestalten, teils verdichten, teils erweitern, überall aber vertiefen. Der gelehrte Doktor Faust wird zum Anlass für die Nachstellungen des Versuchers von vorn herein dadurch, dass er das kräftigste und geistigste seiner Bedürfnisse, das nach Erkenntnis, ein halbes

Menschenleben lang durch ein ödes Bücherleben zu stillen sucht und auch die Natur nur in ihrer Abgestorbenheit innerhalb des Studierzimmers sich nahe kommen lässt.

„Beschränkt von diesem Bücherhauf,  
Den Würme nagen, Staub bedeckt, . . .  
Mit Gläsern, Büchsen rings umstellt,  
Mit Instrumenten vollgestopft, . . .  
Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt!“

Diese Vergrabenheit bringt in seinen Wissensdurst und überhaupt sein Lebensgefühl einen Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen von unerträglicher Gespanntheit. Das Bewusstsein dessen erreicht durch die Erscheinung des Erdgeistes, des „in Lebensfluten, in Thatensturm“ Auf- und Abwallenden, und dessen Verhalten gegen ihn seinen Höhepunkt; es führt ihn zur Verzweigung an sich selbst und raubt ihm die Lust am Leben.

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,  
Kann tief mein Innerstes erregen;  
Der über allen meinen Kräften thront,  
Er kann nach aussen nichts bewegen“.

Der Verlockung des Teufels folgt er lediglich deswegen, weil dieser ihm den vollen Gegensatz zu dem bisherigen Zustande in Aussicht stellt, worin er nun einmal nicht weiter leben kann.

„Der grosse Geist hat mich verschmäht,  
Vor mir verschliesst sich die Natur.  
Des Denkens Faden ist zerrissen,  
Mir ekelt lange vor allem Wissen.  
Lass in den Tiefen der Sinnlichkeit  
Uns glühende Leidenschaften stillen! . . .  
Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,  
In's Rollen der Begebenheit!“

Er kann für den Augenblick nicht anders, hat aber freilich dabei zum Voraus die Gewissheit, dass wahre Befriedigung schliesslich auch auf dem Wege solchen Stürmens und Drängens nicht zu haben sein wird, und er kann daher getrost mit Mephistopheles einen Pakt machen, der dahin geht, dass er ihm anheimfallen soll,

sobald das äussere Leben, wie jener es ihm zu geben vermag, ihm wirklich einen Augenblick dauernder Beseeligung zu bieten haben würde, den er festzuhalten wünschte. Wonach Faust, wenn auch zunächst noch im dumpfen Streben, verlangt, der Urquell, von welchem der Teufel ihn abzuziehen versuchen soll, ist eben die selbst- und rückhaltlose Teilnahme am thätigen Leben, nur freilich nicht zum Zwecke des Genusses, sondern des erfolgreichen Wirkens. Der ganze Gehalt seiner bisherigen Bildung soll in den Dienst dieses neuen Zieles gestellt werden. Denn in ihm liegt thatsächlich und ausschliesslich der Schatz der Erkenntnis, wonach er bis dahin vergebens gegraben hat. Mephistopheles, der hiervon nichts weiss, sieht die Sache freilich mit ganz anderem Auge an:

Er soll mir zappeln, starren, kleben.  
 Und seiner Unersättlichkeit  
 Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben:  
 Er wird Erquickung sich umsonst erflehn.  
 Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,  
 Er müsste doch zu Grunde gehn!"

Um dies zu erreichen, weiss er seinen Schützling zunächst zu verjüngen und ihm hierauf diejenige Seite des Lebens, die Faust noch nicht gekannt hat, die Liebe, mit ihrem vollen Zauber aufzuschliessen. Der Ausgang der Liebesepisode scheint ja nun auch dem teuflischen Plane zu entsprechen. Er entspricht aber auf Grund von Faust's Persönlichkeit in Wahrheit nur dem Inhalte der Frage, mit der ihn jener schon zu Anfang instinktiv richtig durchschaut hat: „Was willst Du armer Teufel geben?“ Der erste von Mephistopheles dirigierte Akt des neuen Lebens endet in Bitternis und Verzweiflung. An diese Situation beim Schlusse des ersten Teiles der Dichtung schliesst der zweite folgerichtig an. Es handelt sich für den Versucher fortgehend darum, Faust von seinem „Urquell“, dem Streben nach idealem Lebens-

gehalt, abzuziehen und ihn so endlich einmal zum Gegenstände der absoluten Hingabe an den sinnlichen Reiz des Augenblicks zu bringen. Jenes war der Gegenstand seiner Wette mit dem Herrn, dieses liegt im Sinne seines Paktes mit Faust selbst, der ihm ja nur unter der bezeichneten Bedingung anheim fallen soll. Beides aber kommt in der Sache auf dasselbe hinaus, weil das Zweite nur möglich wird, wenn das Erste gelungen ist. So folgen denn zunächst die Verlockungen des Hoflebens, die auf eine so hochstrebende Natur vielleicht besser und dauernder im Sinne des Bösen zu wirken vermögen. Aber auch diese Rechnung trügt, weil die glänzende Leere jenes Kreises bei Faust, nachdem einmal der Schatten der Helena aus der Unterwelt heraufgeführt ist, verbleicht vor dem Verlangen nach dem Leben in und mit dem Ideale hellenischer Schönheit. Und auch durch die Erfüllung dieses Wunsches kommt Mephistopheles seinem Ziele nicht näher. Schon die Gewinnung der Geliebten, ihre ritterliche Befreiung aus einer bedrohlichen Lage, wird für Faust zu einer Bewährung von Thatkraft; vor der Gefahr aber, in ihrem Besitze in thatenlosen Lebensgenuss zu versinken, behütet ihn der Tod seines und ihres Kindes, dessen Niedergang in die Unterwelt auch den der Mutter nach sich zieht. Nachdem nun so wiederum ein vom Wege abseits weisendes, weil aus der Vergangenheit herüberwirkendes Motiv überwunden ist, kommt dem strebenden Faust endlich die Erkenntnis seines Berufs für das volle Leben der Gegenwart. Der Teufel sucht (am Beginn des vierten Aktes) mit neuen lüsternen Bildern und Aussichten unwürdigen Genusses auf ihn zu wirken. Er selbst aber setzt diesem Unterfangen, die männlichen Worte entgegen:

„Mit nichten! dieser Erdenkreis  
Gewährt noch Raum zu grossen Thaten.  
Erstaunenswürdiges soll geraten,  
Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiss.“

Und die Hölle und ihre Heerscharen selbst müssen ihm jetzt in der andern Richtung dienen. In erster Linie zur Beseitigung eines das Kaiserreich zerrütten- den Bürgerkriegs, weiter aber im Sinne einer bestimmten volksbeglückenden Aufgabe, bei deren Verwirklichung er dann auch der magischen Kräfte immer mehr und mehr zu Gunsten rein menschlich-sittlicher Mittel ent- raten lernt. Auf diesem Wege kommt ihm dann schliess- lich auch der Moment, an dessen Erreichung er früher verzweifelte. Der in Sorgen um sein grosses Werk er- blindete Greis erlebt und bekennt, was nach dem Wort- laute des Vertrags mit dem Bösen ihn diesem anscheinend in die Hände liefert: er preist und segnet sich selber im Genusse eines Moments von ungeahnter Hoheit:

„Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,  
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.  
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:  
Verweile doch! du bist so schön! . . .  
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück  
Geniess' ich jetzt den höchsten Augenblick.“

Damit stirbt er, und der Teufel glaubt jenem Ver- trage gemäss sein Spiel gewonnen zu haben. Die Wette mit dem Herrn hat er aber längst verloren, weil es ihm nicht gelungen ist, Faust von seinem Urquell abzuziehen. Aus dem Sehnen nach Erkenntnis, worin dieser ur- sprünglich, abseits vom Leben sich verzehrte, und von dessen Unbefriedigung er zunächst in den Tiefen der Sinnlichkeit Befreiung suchte, hat er sich zu der Frische und dem Ernst des wirklichen Lebens, zum sittlich- thätigen Charakter durchgerungen. Eben damit aber ist er nunmehr, am Ende seiner irdischen Laurbahn, fähig und würdig, statt für die Nachstellungen des Bösen ein Gegenstand zu werden für die erlösende gött- liche Liebe.

Den besten Kommentar zu Goethes Faust in dem hier bezeichneten Sinne bietet übrigens das Leben des Dichters selbst. Er selbst ist es gewesen, der den Ent-

wicklungsgang von der nur individuellen Neigungen lebenden Abgeschlossenheit zu allseitig thatkräftigem Wirken in sich vollzogen hat. Die innere Bewegung, mit der sich diese Wandlung, auf dem Uebergange von der Frankfurter in die Weimarer Zeit, bei ihm durchsetzte, hat er am Schlusse von Dichtung und Wahrheit zum Ausdruck gebracht mit den Worten seines Egmont: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unsres Schicksals leichtem Wagen durch und uns bleibt nichts als, mutig gefasst, die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken.“ Der Widerstreit aber und das relative Mass von Berechtigung der zwei Naturen ist ihm stetig fühlbar geblieben, so sehr, dass er sie in einem andern seiner Hauptwerke, im Tasso, zu zwei plastischen Gestalten zu verkörpern vermochte. Die Meinung ist dabei nicht die, als ob immer und überall das sinnig-beschauliche Wesen im Unrecht sein sollte gegenüber der Unruhe des lebengestaltenden Wirkens. Das letztere soll vielmehr nur das Mittel sein, um das erstere desto sicherer zu gewinnen und zu erhalten, der Preis, ohne welchen jenes als echtes und dauerndes Gut nicht zu haben ist. Denn, wie noch die Wanderjahre es aussprechen, „wer sich zum Gesetz macht, . . . das Thun am Denken und das Denken am Thun zu prüfen, der kann nicht irren, und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden“ (18, 265).

3. Die im Vorstehenden umschriebene Auffassung Goethes vom Wesen und der Aufgabe menschlichen Lebens muss man in ganzer Bestimmtheit vor Augen haben, um über seine Stellung zu der Frage vom Wesen und Bedeutung des Moralischen zur Klarheit zu kommen. Und dies namentlich auch angesichts des alten, durch die Geschichte der praktischen Philosophie

sich hindurchziehenden Hauptgegensatzes in Betreff dieses Punktes, wie er in den sich gegenüberstehenden Prinzipien der eudämonistischen und der idealistischen Betrachtung und Begründung des Ethischen hervortritt. Nach der Ansicht der ersteren, die im 18. Jahrhundert namentlich in der englischen Philosophie und weiter in der deutschen Aufklärung sich zur Geltung brachte, beruht der absolute Wert der sittlichen Normen darauf, dass sie die einzig wahren und endgiltigen Mittel sind zur Wohlfahrt des Einzelnen wie der Gesamtheit, sofern eine dauernde Befriedigung von Geist und Gemüt ohne Tugend und Pflichterfüllung nicht zu gewinnen ist. Das sittliche Leben und pflichtmässige Handeln wird hier nicht gefasst als Zweck an sich selbst, sondern als Mittel zur Gewinnung wahren und dauernden Glückes. Die andere Ansicht ist, am Abschluss der bezeichneten Periode, mit besonderem Erfolge von Kant durchgeführt worden. Sie hält für wirklich moralisch nur solche Handlungen und Bestrebungen, deren Motive von der Rücksicht auf Glück und Glücksgefühl von vorn herein absehen. Die wirklich gute Handlung soll überhaupt nicht aus irgend welcher Neigung entspringen, sondern ausschliesslich aus dem guten Willen, aus reinem Pflichtbewusstsein. Sittliches Handeln im vollen Sinne ist nach Kant's Ansicht sogar nur da anzuerkennen, wo das Pflichtbewusstsein unzweideutig sich im Widerstreit mit der Neigung zur Geltung bringt, also wo man das Rechthandeln sich selbst erst abzwängen muss. Einziges moralisches Motiv soll sein die reine Achtung vor dem Sittengesetz, und zwar nicht um seiner beglückenden Konsequenzen willen, sondern rein und allein wegen seines Inhalts und Wertes an und für sich. Und dieser Wert, das ist die Meinung, beruht darauf, dass es den Menschen aus der Sphäre des bloss sinnlichen Daseins heraushebt und ihn seiner Zugehörigkeit zu einer höheren, geistigen Welt gewiss macht.



Es ist unschwer zu sehen, dass beide Standpunkte, auf die Spitze getrieben, etwas Unzulängliches haben. Der eine hebt, in solcher Steigerung, die Ideale auf zu Gunsten des Nutzens; der andere, ebenso, unterschätzt gerade das, worauf das sinnlich-geistige Wesen des Menschen angelegt ist; er übersieht, dass der eigentliche Wert desselben in der Harmonie liegt, die sich herauszubilden hat zwischen dem Inhalt des Sittengesetzes und den natürlichen Regungen und Tendenzen des Gefühlslebens, also den Neigungen. Angesichts dieses Sachverhalts ist es nun bezeichnend und bedeutsam, dass zwei als Denker, wie als Dichter so massgebende Persönlichkeiten, wie Schiller und Goethe jeder auf seine Weise in ihren ethischen Anschauungen die Ueberwindung dieses Gegensatzes zum Ausdruck bringen. Schiller war Kantianer und als solcher der Vertreter des lediglich auf sich selbst ruhenden Pflichtbewusstseins. Aber er erkannte, dass zur Vollendung des menschlichen Wesens die Härte der Pflicht gegenüber den Bedürfnissen des Gemüts sich müsse aufheben lassen durch Uebereinstimmung der Pflicht mit der Neigung. Die Pflicht soll nicht lediglich als „kategorischer Imperativ“ auftreten; sie soll und kann die Eigenschaft erlangen, von dem Bewusstsein ihres Wertes her geliebt zu werden von seiten des dafür herangebildeten Geistes. Goethe kommt ursprünglich von der andern Seite. Die Welt, das ist seine Ansicht, muss und soll so sein, dass es dem Einzelnen in ihr wohl sein kann. Aber er hat das Bedürfnis, dieses Wohlseins auch wert zu sein; er fühlt sich und den Menschen überhaupt verpflichtet, das Leben selbst nicht bloss zu leben, sondern es nach Massgabe eines idealen Wertes auszubilden. Kant hat sich auch nach seiner Ansicht ein unsterbliches Verdienst erworben, denn er hat die Moral im Sinne dieser Anschauung gestaltet (G. 3, 305. — 1818). Wie er selbst überall Leben sieht und nach Leben ausschaut, so will

er in allem Thun und Bewegen mit Bewusstsein ein Leben voller Inhalt führen und darstellen, und zwar, wie sein ganzer Lebensgang zeigt, keineswegs ausschliesslich an der Hand seiner poetischen Begabung.

Mit dieser Anschauung hat Goethe (neben Schiller) einen obersten praktischen Gesichtspunkt gewonnen, welcher in der seiner Persönlichkeit entsprechenden Weise geeignet erscheint, den Wahrheitsgehalt der beiden entgegengesetzten Standpunkte zur gegenseitigen Ergänzung zu bringen. Dieser Gesichtspunkt ruht aber bei ihm auf einer andern Grundüberzeugung von dem normalen Verhältnis des Sinnlichen und Geistigen im Menschen, als diejenige ist, welche Kant und Schiller vertreten. Jene beiden Denker setzten, jedenfalls noch mit unter dem Einfluss einer durch die historische Entwicklung des Christentums bedingten Auffassung jenes Verhältnisses, das Sinnliche gegenüber dem Geistigen von vorn herein als das Minderwertige: es war im wesentlichen dazu da, um durch pflichtmässiges Handeln und, wenigstens in Kant's Sinne, ausdrücklich im Widerspruch zu der aus sinnlichen Motiven entsprungenen Neigung überwunden zu werden. Für Goethe dagegen tragen die beiden Glieder dieses Gegensatzes überhaupt nur in ihrer Vereinigung und Ausgleichung dazu bei, die Urform des Menschlichen zu gestalten und in der dadurch bedingten Harmonie des Wesens den Wert und zugleich das Glück des Menschen zu verwirklichen. Im Unterschiede von Kant sowohl, wie von der überlieferten christlichen Ueberzeugung liegt für Goethe, den „grossen Heiden“, die Bestimmung des Menschen nicht einfach in der „Ueberwindung“ der Sinnlichkeit. Oberster Gesichtspunkt für ihn ist vielmehr Normalität des menschlichen Wesens im Sinne des eben bezeichneten Ausgleichs der beiden entgegengesetzten Seiten. Dieser Begriff steht ihm noch über dem der Moralität im hergebrachten Sinne. Das Moralische hat hier nicht, wie

bei Kant, gleichsam die Oberaufsicht und das Imperium über die anderweitigen Motive und Triebe im menschlichen Wesen, sondern es hat sich selbst mit ihnen gemeinsam zur Harmonie des menschlichen Wesens zu stimmen. Die Goethe'sche Ansicht enthält in sich die Forderung des Moralischen als gleichwertig mit und neben anderweitigen Forderungen. Zu diesen gehört namentlich die ästhetische Ausbildung des menschlichen sinnlich-geistigen Wesens, ferner die des Wissensstrebens auf der einen, und die mit der Harmonie des Ganzen vereinbare Befriedigung der Sinnlichkeit auf der andern Seite. Goethe hält an dieser Auffassung namentlich deshalb, weil sich in ihr die Einstimmigkeit des menschlichen Wesens mit dem allgemeinen Naturwesen bewährte. In der Natur ist das harmonische Verhältnis der verschiedenen und teilweise entgegengesetzten Kräfte zu einander dasjenige, worauf das normale Wesen und Existieren einer Gattung beruht. Dies gilt auch für den Menschen insofern als bei ihm das, was er im Vorzug vor den übrigen Naturdingen besitzt, nämlich Geist und sittliches Bewusstsein, sich wieder mit den anderweitigen Kräften desselben, insbesondere mit der dem Naturdasein unmittelbar nahestehenden Sinnlichkeit seinerseits in Harmonie und Ausgleichung zu setzen hat, um das normale Wesen des Menschen (seine Urform) herauszubringen. Im Sinne dieser Ueberzeugung sagt Goethe bei Gelegenheit seines Zeugnisses für Th. Carlyle\*) mit ausdrücklicher Beziehung auf den Gegensatz des Eudämonismus und ethischen Idealismus, man müsse es zuletzt am Geratensten finden, aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur, das Sittliche, sowie das Schöne zu entwickeln. Die Einsicht in dieses Bedürfnis waltet aber auch bereits in seinem Faust, wenn dieser darauf aus ist, das „was der ganzen Menschheit zugeteilt ist“,

---

\*) Goethes und Carlyles Briefwechsel S. 37.

oder Lebenskunst. Der Mensch als Persönlichkeit hat die Aufgabe und Bestimmung, vermittelt der unentwegten Teilnahme an der Fülle des Lebens mit ihren Gütern und Pflichten ein Leben zu entwickeln, von welchem nach allen Seiten hin selbst wieder lebenweckende Strahlen sich verbreiten. Auf diese Weise soll und kann er selbst um sich her fruchtbringende Thätigkeit wecken und erhalten und wird in Rückwirkung dessen für sich selbst stetig Kräfte und Anregungen gewinnen zur Vertiefung nach innen, wie zu neuer Bewährung nach aussen. Der Kern des Goethe'schen Selbstbewusstseins und Daseins liegt in dem Streben, in solcher Fülle des Wirkens nach innen und aussen sein Glück zu finden. Jedenfalls gilt dies von der Zeit an, als er mit seinem Werther von der Stimmung der Empfindsamkeit, soweit diese überhaupt über ihn Herr geworden war, sich selbst befreit hatte. Auch als Dichter namentlich ist Goethe seitdem dauernd am Werke, die Gesinnung zu verkünden, kraft deren er seinen Faust aus dem Eingang des Johannisevangeliums sich die Erkenntnis herauslesen liess: „Im Anfang war die That.“ Er selbst hat zwar, was die Faustdichtung betrifft, es Eckermann gegenüber ausdrücklich abgelehnt, eine bestimmte „Idee“ zu bezeichnen, die er ihr zu Grunde gelegt habe (G 6, 135). Er wollte mit dieser Weigerung jedenfalls nur einer schablonenhaften Auffassung des Ganzen vorbeugen. Entstanden aber und erwachsen ist der Faust, und zwar in allen seinen Teilen, unter der Wirkung der eben bezeichneten Wertvorstellung vom Verhältnis des Lebens zur Persönlichkeit. Nach Massgabe dieser musste der Stoff des alten Volksbuchs sich ihm umgestalten, teils verdichten, teils erweitern, überall aber vertiefen. Der gelehrte Doktor Faust wird zum Anlass für die Nachstellungen des Versuchers von vorn herein dadurch, dass er das kräftigste und geistigste seiner Bedürfnisse, das nach Erkenntnis, ein halbes

Menschenleben lang durch ein ödes Bücherleben zu stillen sucht und auch die Natur nur in ihrer Abgestorbenheit innerhalb des Studierzimmers sich nahe kommen lässt.

„Beschränkt von diesem Bücherhauf,  
Den Würme nagen, Staub bedeckt, . . .  
Mit Gläsern, Büchsen rings umstellt,  
Mit Instrumenten vollgestopft, . .  
Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt!“

Diese Vergrabenheit bringt in seinen Wissensdurst und überhaupt sein Lebensgefühl einen Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen von unerträglicher Gespanntheit. Das Bewusstsein dessen erreicht durch die Erscheinung des Erdgeistes, des „in Lebensfluten, in Thatensturm“ Auf- und Abwallenden, und dessen Verhalten gegen ihn seinen Höhepunkt; es führt ihn zur Verzweiflung an sich selbst und raubt ihm die Lust am Leben.

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,  
Kann tief mein Innerstes erregen;  
Der über allen meinen Kräften thront,  
Er kann nach aussen nichts bewegen“.

Der Verlockung des Teufels folgt er lediglich deswegen, weil dieser ihm den vollen Gegensatz zu dem bisherigen Zustande in Aussicht stellt, worin er nun einmal nicht weiter leben kann.

„Der grosse Geist hat mich verschmäht,  
Vor mir verschliesst sich die Natur.  
Des Denkens Faden ist zerrissen,  
Mir ekelt lange vor allem Wissen.  
Lass in den Tiefen der Sinnlichkeit  
Uns glühende Leidenschaften stillen! . .  
Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,  
In's Rollen der Begebenheit!“

Er kann für den Augenblick nicht anders, hat aber freilich dabei zum Voraus die Gewissheit, dass wahre Befriedigung schliesslich auch auf dem Wege solchen Stürmens und Drängens nicht zu haben sein wird, und er kann daher getrost mit Mephistopheles einen Pakt machen, der dahin geht, dass er ihm anheimfallen soll,

sobald das äussere Leben, wie jener es ihm zu geben vermag, ihm wirklich einen Augenblick dauernder Beseeligung zu bieten haben würde, den er festzuhalten wünschte. Wonach Faust, wenn auch zunächst noch im dumpfen Streben, verlangt, der Urquell, von welchem der Teufel ihn abzuziehen versuchen soll, ist eben die selbst- und rückhaltlose Teilnahme am thätigen Leben, nur freilich nicht zum Zwecke des Genusses, sondern des erfolgreichen Wirkens. Der ganze Gehalt seiner bisherigen Bildung soll in den Dienst dieses neuen Zieles gestellt werden. Denn in ihm liegt thatsächlich und ausschliesslich der Schatz der Erkenntnis, wonach er bis dahin vergebens gegraben hat. Mephistopheles, der hiervon nichts weiss, sieht die Sache freilich mit ganz anderem Auge an:

Er soll mir zappeln, starren, kleben,  
 Und seiner Unersättlichkeit  
 Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben;  
 Er wird Erquickung sich umsonst erlehn,  
 Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,  
 Er müsste doch zu Grunde gehn!“

Um dies zu erreichen, weiss er seinen Schützling zunächst zu verjüngen und ihm hierauf diejenige Seite des Lebens, die Faust noch nicht gekannt hat, die Liebe, mit ihrem vollen Zauber aufzuschliessen. Der Ausgang der Liebesepisode scheint ja nun auch dem teuflischen Plane zu entsprechen. Er entspricht aber auf Grund von Faust's Persönlichkeit in Wahrheit nur dem Inhalte der Frage, mit der ihn jener schon zu Anfang instinktiv richtig durchschaut hat: „Was willst Du armer Teufel geben?“ Der erste von Mephistopheles dirigierte Akt des neuen Lebens endet in Bitternis und Verzweiflung. An diese Situation beim Schlusse des ersten Teiles der Dichtung schliesst der zweite folgerichtig an. Es handelt sich für den Versucher fortgehend darum, Faust von seinem „Urquell“, dem Streben nach idealem Lebens-

gehalt, abzuziehen und ihn so endlich einmal zum Geständnisse der absoluten Hingabe an den sinnlichen Reiz des Augenblicks zu bringen. Jenes war der Gegenstand seiner Wette mit dem Herrn, dieses liegt im Sinne seines Pakttes mit Faust selbst, der ihm ja nur unter der bezeichneten Bedingung anheim fallen soll. Beides aber kommt in der Sache auf dasselbe hinaus, weil das Zweite nur möglich wird, wenn das Erste gelungen ist. So folgen denn zunächst die Verlockungen des Hofflebens, die auf eine so hochstrebende Natur vielleicht besser und dauernder im Sinne des Bösen zu wirken vermögen. Aber auch diese Rechnung trügt, weil die glänzende Leere jenes Kreises bei Faust, nachdem einmal der Schatten der Helena aus der Unterwelt heraufgeführt ist, verbleicht vor dem Verlangen nach dem Leben in und mit dem Ideale hellenischer Schönheit. Und auch durch die Erfüllung dieses Wunsches kommt Mephistopheles seinem Ziele nicht näher. Schon die Gewinnung der Geliebten, ihre ritterliche Befreiung aus einer bedrohlichen Lage, wird für Faust zu einer Bewährung von Thatkraft; vor der Gefahr aber, in ihrem Besitze in thatenlosen Lebensgenuss zu versinken, behütet ihn der Tod seines und ihres Kindes, dessen Niedergang in die Unterwelt auch den der Mutter nach sich zieht. Nachdem nun so wiederum ein vom Wege abseits weisendes, weil aus der Vergangenheit herüberwirkendes Motiv überwunden ist, kommt dem strebenden Faust endlich die Erkenntnis seines Berufs für das volle Leben der Gegenwart. Der Teufel sucht (am Beginn des vierten Aktes) mit neuen lüsternen Bildern und Aussichten unwürdigen Genusses auf ihn zu wirken. Er selbst aber setzt diesem Unterfangen, die männlichen Worte entgegen:

„Mit nichten! dieser Erdenkreis  
Gewährt noch Raum zu grossen Thaten.  
Erstaunenswürdiges soll geraten,  
Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiss.“

Und die Hölle und ihre Heerscharen selbst müssen ihm jetzt in der andern Richtung dienen. In erster Linie zur Beseitigung eines das Kaiserreich zerrütten- den Bürgerkriegs, weiter aber im Sinne einer bestimmten volksbeglückenden Aufgabe, bei deren Verwirklichung er dann auch der magischen Kräfte immer mehr und mehr zu Gunsten rein menschlich-sittlicher Mittel ent- raten lernt. Auf diesem Wege kommt ihm dann schliess- lich auch der Moment, an dessen Erreichung er früher verzweifelte. Der in Sorgen um sein grosses Werk er- blindete Greis erlebt und bekennt, was nach dem Wort- laute des Vertrags mit dem Bösen ihn diesem anscheinend in die Hände liefert: er preist und segnet sich selber im Genusse eines Moments von ungeahnter Hoheit:

„Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,  
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.  
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:  
Verweile doch! du bist so schön! . . .  
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück  
Geniess' ich jetzt den höchsten Augenblick.“

Damit stirbt er, und der Teufel glaubt jenem Ver- trage gemäss sein Spiel gewonnen zu haben. Die Wette mit dem Herrn hat er aber längst verloren, weil es ihm nicht gelungen ist, Faust von seinem Urquell abzuziehen. Aus dem Sehnen nach Erkenntnis, worin dieser ur- sprünglich, abseits vom Leben sich verzehrte, und von dessen Unbefriedigung er zunächst in den Tiefen der Sinnlichkeit Befreiung suchte, hat er sich zu der Frische und dem Ernst des wirklichen Lebens, zum sittlich- thätigen Charakter durchgerungen. Eben damit aber ist er nunmehr, am Ende seiner irdischen Laurbahn, fähig und würdig, statt für die Nachstellungen des Bösen ein Gegenstand zu werden für die erlösende gött- liche Liebe.

Den besten Kommentar zu Goethes Faust in dem hier bezeichneten Sinne bietet übrigens das Leben des Dichters selbst. Er selbst ist es gewesen, der den Ent-



wicklungsgang von der nur individuellen Neigungen lebenden Abgeschlossenheit zu allseitig thatkräftigem Wirken in sich vollzogen hat. Die innere Bewegung, mit der sich diese Wandlung, auf dem Uebergange von der Frankfurter in die Weimarer Zeit, bei ihm durchsetzte, hat er am Schlusse von Dichtung und Wahrheit zum Ausdruck gebracht mit den Worten seines Egmont: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unsres Schicksals leichtem Wagen durch und uns bleibt nichts als, mutig gefasst, die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken.“ Der Widerstreit aber und das relative Mass von Berechtigung der zwei Naturen ist ihm stetig fühlbar geblieben, so sehr, dass er sie in einem andern seiner Hauptwerke, im Tasso, zu zwei plastischen Gestalten zu verkörpern vermochte. Die Meinung ist dabei nicht die, als ob immer und überall das sinnig-beschauliche Wesen im Unrecht sein sollte gegenüber der Unruhe des lebengestaltenden Wirkens. Das letztere soll vielmehr nur das Mittel sein, um das erstere desto sicherer zu gewinnen und zu erhalten, der Preis, ohne welchen jenes als echtes und dauerndes Gut nicht zu haben ist. Denn, wie noch die Wanderjahre es aussprechen, „wer sich zum Gesetz macht, . . . das Thun am Denken und das Denken am Thun zu prüfen, der kann nicht irren, und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden“ (18, 265).

**3.** Die im Vorstehenden umschriebene Auffassung Goethes vom Wesen und der Aufgabe menschlichen Lebens muss man in ganzer Bestimmtheit vor Augen haben, um über seine Stellung zu der Frage vom Wesen und Bedeutung des Moralischen zur Klarheit zu kommen. Und dies namentlich auch angesichts des alten, durch die Geschichte der praktischen Philosophie

sich hindurchziehenden Hauptgegensatzes in Betreff dieses Punktes, wie er in den sich gegenüberstehenden Prinzipien der eudämonistischen und der idealistischen Betrachtung und Begründung des Ethischen hervortritt. Nach der Ansicht der ersteren, die im 18. Jahrhundert namentlich in der englischen Philosophie und weiter in der deutschen Aufklärung sich zur Geltung brachte, beruht der absolute Wert der sittlichen Normen darauf, dass sie die einzig wahren und endgiltigen Mittel sind zur Wohlfahrt des Einzelnen wie der Gesamtheit, sofern eine dauernde Befriedigung von Geist und Gemüt ohne Tugend und Pflichterfüllung nicht zu gewinnen ist. Das sittliche Leben und pflichtmässige Handeln wird hier nicht gefasst als Zweck an sich selbst, sondern als Mittel zur Gewinnung wahren und dauernden Glückes. Die andere Ansicht ist, am Abschluss der bezeichneten Periode, mit besonderem Erfolge von Kant durchgeführt worden. Sie hält für wirklich moralisch nur solche Handlungen und Bestrebungen, deren Motive von der Rücksicht auf Glück und Glücksgefühl von vorn herein absehen. Die wirklich gute Handlung soll überhaupt nicht aus irgend welcher Neigung entspringen, sondern ausschliesslich aus dem guten Willen, aus reinem Pflichtbewusstsein. Sittliches Handeln im vollen Sinne ist nach Kant's Ansicht sogar nur da anzuerkennen, wo das Pflichtbewusstsein unzweideutig sich im Widerstreit mit der Neigung zur Geltung bringt, also wo man das Rechthandeln sich selbst erst abzwingen muss. Einziges moralisches Motiv soll sein die reine Achtung vor dem Sittengesetz, und zwar nicht um seiner beglückenden Konsequenzen willen, sondern rein und allein wegen seines Inhalts und Wertes an und für sich. Und dieser Wert, das ist die Meinung, beruht darauf, dass es den Menschen aus der Sphäre des bloss sinnlichen Daseins heraushebt und ihn seiner Zugehörigkeit zu einer höheren, geistigen Welt gewiss macht.

Es ist unschwer zu sehen, dass beide Standpunkte, auf die Spitze getrieben, etwas Unzulängliches haben. Der eine hebt, in solcher Steigerung, die Ideale auf zu Gunsten des Nutzens; der andere, ebenso, unterschätzt gerade das, worauf das sinnlich-geistige Wesen des Menschen angelegt ist; er übersieht, dass der eigentliche Wert desselben in der Harmonie liegt, die sich herauszubilden hat zwischen dem Inhalt des Sittengesetzes und den natürlichen Regungen und Tendenzen des Gefühlslebens, also den Neigungen. Angesichts dieses Sachverhalts ist es nun bezeichnend und bedeutsam, dass zwei als Denker, wie als Dichter so massgebende Persönlichkeiten, wie Schiller und Goethe jeder auf seine Weise in ihren ethischen Anschauungen die Ueberwindung dieses Gegensatzes zum Ausdruck bringen. Schiller war Kantianer und als solcher der Vertreter des lediglich auf sich selbst ruhenden Pflichtbewusstseins. Aber er erkannte, dass zur Vollendung des menschlichen Wesens die Härte der Pflicht gegenüber den Bedürfnissen des Gemüths sich müsse aufheben lassen durch Uebereinstimmung der Pflicht mit der Neigung. Die Pflicht soll nicht lediglich als „kategorischer Imperativ“ auftreten; sie soll und kann die Eigenschaft erlangen, von dem Bewusstsein ihres Wertes her geliebt zu werden von seiten des dafür herangebildeten Geistes. Goethe kommt ursprünglich von der andern Seite. Die Welt, das ist seine Ansicht, muss und soll so sein, dass es dem Einzelnen in ihr wohl sein kann. Aber er hat das Bedürfnis, dieses Wohlseins auch wert zu sein; er fühlt sich und den Menschen überhaupt verpflichtet, das Leben selbst nicht bloss zu leben, sondern es nach Massgabe eines idealen Wertes auszubilden. Kant hat sich auch nach seiner Ansicht ein unsterbliches Verdienst erworben, denn er hat die Moral im Sinne dieser Anschauung gestaltet (G. 3, 305. — 1818). Wie er selbst überall Leben sieht und nach Leben ausschaut, so will

er in allem Thun und Bewegen mit Bewusstsein ein Leben voller Inhalt führen und darstellen, und zwar, wie sein ganzer Lebensgang zeigt, keineswegs ausschliesslich an der Hand seiner poetischen Begabung.

Mit dieser Anschauung hat Goethe (neben Schiller) einen obersten praktischen Gesichtspunkt gewonnen, welcher in der seiner Persönlichkeit entsprechenden Weise geeignet erscheint, den Wahrheitsgehalt der beiden entgegengesetzten Standpunkte zur gegenseitigen Ergänzung zu bringen. Dieser Gesichtspunkt ruht aber bei ihm auf einer andern Grundüberzeugung von dem normalen Verhältnis des Sinnlichen und Geistigen im Menschen, als diejenige ist, welche Kant und Schiller vertreten. Jene beiden Denker setzten, jedenfalls noch mit unter dem Einfluss einer durch die historische Entwicklung des Christentums bedingten Auffassung jenes Verhältnisses, das Sinnliche gegenüber dem Geistigen von vorn herein als das Minderwertige: es war im wesentlichen dazu da, um durch pflichtmässiges Handeln und, wenigstens in Kant's Sinne, ausdrücklich im Widerspruch zu der aus sinnlichen Motiven entsprungene Neigung überwunden zu werden. Für Goethe dagegen tragen die beiden Glieder dieses Gegensatzes überhaupt nur in ihrer Vereinigung und Ausgleichung dazu bei, die Urform des Menschlichen zu gestalten und in der dadurch bedingten Harmonie des Wesens den Wert und zugleich das Glück des Menschen zu verwirklichen. Im Unterschiede von Kant sowohl, wie von der überlieferten christlichen Ueberzeugung liegt für Goethe, den „grossen Heiden“, die Bestimmung des Menschen nicht einfach in der „Ueberwindung“ der Sinnlichkeit. Oberster Gesichtspunkt für ihn ist vielmehr Normalität des menschlichen Wesens im Sinne des eben bezeichneten Ausgleichs der beiden entgegengesetzten Seiten. Dieser Begriff steht ihm noch über dem der Moralität im hergebrachten Sinne. Das Moralische hat hier nicht, wie

bei Kant, gleichsam die Oberaufsicht und das Imperium über die anderweitigen Motive und Triebe im menschlichen Wesen, sondern es hat sich selbst mit ihnen gemeinsam zur Harmonie des menschlichen Wesens zu stimmen. Die Goethe'sche Ansicht enthält in sich die Forderung des Moralischen als gleichwertig mit und neben anderweitigen Forderungen. Zu diesen gehört namentlich die ästhetische Ausbildung des menschlichen sinnlich-geistigen Wesens, ferner die des Wissensstrebens auf der einen, und die mit der Harmonie des Ganzen vereinbare Befriedigung der Sinnlichkeit auf der andern Seite. Goethe hält an dieser Auffassung namentlich deshalb, weil sich in ihr die Einstimmigkeit des menschlichen Wesens mit dem allgemeinen Naturwesen bewährte. In der Natur ist das harmonische Verhältnis der verschiedenen und teilweise entgegengesetzten Kräfte zu einander dasjenige, worauf das normale Wesen und Existieren einer Gattung beruht. Dies gilt auch für den Menschen insofern als bei ihm das, was er im Vorzug vor den übrigen Naturdingen besitzt, nämlich Geist und sittliches Bewusstsein, sich wieder mit den anderweitigen Kräften desselben, insbesondere mit der dem Naturdasein unmittelbar nahestehenden Sinnlichkeit seinerseits in Harmonie und Ausgleichung zu setzen hat, um das normale Wesen des Menschen (seine Urform) herauszubringen. Im Sinne dieser Ueberzeugung sagt Goethe bei Gelegenheit seines Zeugnisses für Th. Carlyle\*) mit ausdrücklicher Beziehung auf den Gegensatz des Eudämonismus und ethischen Idealismus, man müsse es zuletzt am Geratensten finden, aus dem ganzen Komplex der gesunden menschlichen Natur, das Sittliche, sowie das Schöne zu entwickeln. Die Einsicht in dieses Bedürfnis waltet aber auch bereits in seinem Faust, wenn dieser darauf aus ist, das „was der ganzen Menschheit zugeteilt ist“,

---

\*) Goethes und Carlyles Briefwechsel S. 37.

mit seinem innern Selbst zu geniessen und so sein eigenes Selbst zu ihrem Selbst zu erweitern. Das Sittliche erscheint hiernach als ein wesentlicher Bestandteil neben andern in dem allgemeinmenschlichen Grundwesen. Ausserdem aber als etwas, dessen Hervorbildung nicht Produkt einer unausweichlichen Notwendigkeit ist, sondern die Erfüllung einer Aufgabe bedeutet. In dieser, als der menschlichen Bestimmung, liegt Wert und Glück des Lebens zugleich, und die überkommene Frage, ob der Wert desselben das Glück, oder das Glück den Wert bedinge, wird im Lichte dieses Gesichtspunktes belanglos. Auch gilt etwas hiervon für jede Gattung von Wesen, dieses nämlich, dass ihr Wert und zugleich ihre Befriedigung in der rastlosen Darlebung ihrer wesenhaften Art und Eigenheit besteht. Bei dem Menschen, aber kommt dazu, dass solches sich Auswirken nicht bloss Faktum ist, sondern dem Auswirkenden auch als solches zum Bewusstsein kommt. Und in diesem Bewusstsein liegt zugleich das Innewerden und Gefühl seiner Würde und seines Glückes. Wenn die ausgebildete Pflanze Bewusstsein hätte, würde sie die gattungsmässige Vollkommenheit ihres Vegetierens ebenfalls als ihren Wert und ihr Glück empfinden und geniessen. An ihrer Stelle genießt dieses der Mensch, der mit Bewusstsein diese Vollkommenheit betrachtet; noch mehr aber genießt er sich selbst, wenn und insofern er sich seines Wertes in und mit der Verwirklichung seiner allgemeinmenschlichen Bestimmung bewusst werden darf.

Wie nun weiter das Wesen jeder Urform sich in bestimmten durchgreifenden Zügen der Organisation bekundet, die man unter allen spezifischen und individuellen Abänderungen immer wieder herausfindet, so lassen sich, nach Goethes Ansicht, auch in der anscheinend unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gemeinschaftslebens der Menschheit gewisse Formeln erkennen, die, ewig wiederkehrend, ewig unter tausend bunten Verbrämungen die-

selben, anzusehen sind als die geheimnisvolle Mitgabe einer höheren Macht in's Leben. „Der aufmerksame Forscher setzt sich aus solchen Formeln eine Art Alphabet des Weltgeistes zusammen“ (G 3, 310). Und wieder im nächsten Zusammenhange mit dieser Ueberzeugung steht bei Goethe die von dem Dasein einer moralischen Weltordnung, und zwar einer solchen, die nicht bloss den Bestand und Gang der Menschheit im grossen Ganzen beherrscht, sondern auch über dem Schicksale der Einzelnen waltet, und hier der Herausbildung des Moralischen im Sinne des Normalmenschlichen Vorschub leistet. „Ein höherer Einfluss begünstigt die Standhaften, die Thätigen, die Verständigen, die Geregelten und Regelnden, die Menschlichen, die Frommen. Und hier erscheint die moralische Weltordnung in ihrer schönsten Offenbarung, wo sie dem guten, dem wackern Leidenden mittelbar zu Hilfe kommt“ (29, 206). In seinem eignen Leben erkennt Goethe dankbar die geneigte Manifestation der moralischen Weltordnung, die er nicht genug verehren kann (an Boisseree (20. III. 31.).

4. Mit dem hier bezeichneten Gedanken treffen wir wieder einmal, und zwar diesmal von der Seite der praktischen Weltbetrachtung her, auf Goethes Ansicht von der Bedeutung der Individualität. Es handelt sich hier um die Frage von ihrem Verhältnis zur moralischen Weltordnung. Der Einzelne als solcher soll sein Wesen und seine Bestimmung darin finden, die Normen des Allgemein-Menschlichen in sich zu verwirklichen und darf sich in diesem Bemühen seines Mitbeschlosseneins in das Gefüge der moralischen Weltordnung getrösten. Kann doch diese selbst sich nur in und durch die Individuen verwirklichen. Der Endpunkt und Wert des allgemeinen Geschehens liegt in der Individualität und ihrer Wirkung. Das Entstehen,

Dasein und Wirken der Einzelpersönlichkeiten giebt dem Weltleben erst sein Gepräge und seine Bedeutung. Zeugnis dessen giebt vor allem die Entwicklung der Wissenschaft. „Zu allen Zeiten sind es nur die Individuen, welche für die Wissenschaft gewirkt, nicht das Zeitalter.“ (19, 63). „Der schwache Faden, der sich aus dem manchmal so breiten Gewebe des Wissens und der Wissenschaften durch alle Zeiten, selbst die dunkelsten und verworrensten, ununterbrochen fortzieht, wird durch Individuen durchgeführt. Diese werden in einem Jahrhundert wie in dem anderen von der besten Art geboren und verhalten sich immer auf dieselbe Weise gegen jedes Jahrhundert, in welchem sie vorkommen. Sie stehen nämlich mit der Menge im Gegensatz, ja im Widerstreit“ (36, 92). Daher auch die tiefgehendsten Einsichten über Wesen und Zweck der Welt und des Daseins sich uns aus dem Leben und Wirken grosser Persönlichkeiten erschliessen. Das Wesen der Welt, das in keine Formel zu fassen ist, stellt sich in Persönlichkeiten dar. „Der Kern der Natur ist Menschen im Herzen“. Speziell in Beziehung auf das Wesen des Sittlichen ergibt sich von hier aus die Einsicht, dass dieses als das Normal-Menschliche zwar mehr oder weniger dem Menschen im allgemeinen angeschaffen ist, „im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern“ (G 6, 86). Und es ist Goethes Ueberzeugung, dass die echten Menschen aller Zeiten einander vorausverkünden, aufeinander hinweisen, einander vorarbeiten.\*) Hiermit im Einklang steht die andere, dass die Persönlichkeit unbeschadet der mannigfaltigen Einwirkungen innerhalb des umfassenden Getriebes ein in ihr selbst ruhendes konstantes Wesen und Gesetz bewährt, von welchem den Einzelnen weder er selbst noch irgend ein Aeusseres abbringen kann. An diesem

---

\*) Vgl. Eucken im JB XXI, 10\*.



Punkte kommt der Spinoza'sche Einschlag der Goetheschen Weltanschauung wieder zum Vorschein. Der Mensch mag sich wenden, wohin er will, er mag unternehmen, was es auch sei, stets wird er auf jenen Weg zurückkehren, den ihm die Natur einmal vorgezeichnet hat. Die Individualität in diesem Sinne ist für Goethe auch im Drama und Roman das Urphänomen, das er durch die Handlungen der betreffenden Person zur Anschauung bringen will. \*) In poetischer Form hat Goethe dieses individuelle Unveränderliche im Menschen, „das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem Andern bei noch so grosser Ähnlichkeit unterscheidet“, einmal mythologisiert als den „Dämon“, den er dann in „orphischen“ Strophen rätselhaft und doch durchsichtig erläutert:

„Bist alsobald und fort und fort gediehen  
Nach dem Gesetz, wonach Du angetreten,  
So musst Du sein, Dir kannst Du nicht entfliehen,  
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;  
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt  
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ (2, 242).

In der Form der Theorie findet sich dieser wesentliche Punkt in der Geschichte der Farbenlehre, bei Gelegenheit der Analyse von Newtons Persönlichkeit mit beleuchtet und zu einer Art von Charakterologie ausgebildet. „Jedes Wesen, das sich als eine Einheit fühlt, will sich in seinem eigenen Zustand ungetrennt und unverrückt erhalten. Dies ist eine ewige notwendige Gabe der Natur, und so kann man sagen, jedes Einzelne habe Charakter bis zum Wurm hinunter, der sich krümmt, wenn er getreten wird . . . Doch bedient man sich des Wortes Charakter gewöhnlich in einem höheren Sinne: wenn nämlich eine Persönlichkeit von bedeutenden Eigenschaften auf ihrer Weise verharret und sich durch nichts davon abwendig machen lässt“. Das Funda-

\*) Vgl. R. Meyer im JB XXII, 11.

ment des Charakters in diesem Sinne ist das entschiedene Wollen, und zwar „ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht, auf Gut und Böse, auf Wahrheit oder Irrtum“ . . . , der Charakter bleibt derselbe, er mag sich dem Einen oder dem Andern ergeben. Es kann daher geschehen, dass ein starker Charakter, „um sich selbst treu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird.“ Der Charakter bleibt was er ist, auch da wo er vermittelt einer Art von „höherem Bewusstsein“ in der Lage ist, sich über die stetige Eigenart seines Wesens selbst Rechenschaft und Urteil zu geben (36, 299, 301). Für jeden Charakter gibt es ein eignes Ideal, das sich herauszuarbeiten verlangt. Mannigfache anderweitige Aeusserungen bei Goethe deuten auf den gleichen Punkt; so gelegentlich der Hinweis auf die Hartnäckigkeit des Individuums, vermöge deren der Mensch abschüttelt, was ihm nicht gemäss ist. „Charakter im Grossen und Kleinen ist, dass der Mensch demjenigen eine stäte Folge giebt, dessen er sich fähig fühlt“ (19, 124). Desgleichen die Mahnung: „Ursprünglich eignen Sinn lass dir nicht rauben“. Das in dieser Eigenheit der Individuen liegende „Dämonische“ bildet als Faktor im Weltgeschehen sogar (nach einer Aeusserung zu Riemer) eine Art Gegenpol zu der allgemein übergreifenden moralischen Weltordnung, eine ihr „wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so dass man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könne gelten lassen“ (R I, 111). Diese letzten Worte sind wieder bedeutsam als Hinweis darauf, dass Goethe neben der moralischen Weltordnung auch die Eigenart und, wenn man will, Störrigkeit des individuellen Charakters als ein berechtigtes Moment im Weltgeschehen betrachtet. Er hat allezeit den Standpunkt vertreten, dass man es verstehen oder lernen müsse, einen grossen Charakter in seiner Selbstbehauptung gelten zu lassen, auch gegenüber demjenigen was für den Durchschnittsmenschen unverbrüch-

liches Gesetz ist. Das „Titanische“ insbesondere war ihm in alle Wege sympathisch. Er bewundert und verteidigt es an Persönlichkeiten, wie Napoleon und Lord Byron und bringt damit noch im Alter die Gesinnung zur Geltung, der er ehemals poetischen Ausdruck gegeben hatte in der Figur seines Prometheus und dessen Stellung gegenüber den olympischen Göttern, den Vertretern der gemeingiltigen Weltordnung. Im Lichte dieser Anschauung stehen Aeusserungen, wie die in der Pandora: „Des thät'gen Mann's Behagen sei Parteilichkeit“; oder anscheinend noch schroffere über das Gewissen, wie die zu dem Kanzler von Müller (1824): „Muss man denn gerade ein Gewissen haben?“ (G 5, 90) oder in den Sprüchen (19, 45): „Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat Niemand Gewissen, als der Betrachtende“. Bei alledem besteht keine Veranlassung, Goethe etwa, im Hinblick auf modernste Ideen, zum Ahnherrn, der Lehre vom „Ueberschmenschen“ zu machen. Schon von anderer Seite\*) ist in Bezug hierauf auf eine Strophe der „Zueignung“ hingewiesen worden:

„Kaum bist Du sicher von dem gröbsten Trug,  
 Kaum bist Du Herr vom ersten Kinderwillen,  
 So glaubst Du Dich schon Ueberschmenschen genug,  
 Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen.  
 Wie viel bist Du von Andern unterschoben?  
 Erkenne Dich, leb' mit der Welt im Frieden!“

Neben dem Individualistischen bleibt für Goethe die moralische Weltordnung dasjenige, unter dessen berechtigter Mit- und Gegenwirkung auch die Grössten der Sterblichen ihren Charakter zur Geltung bringen.

„Gross beginnet ihr Titanen; aber leiten  
 Zu dem ewig Guten, ewig Schönen,  
 Ist der Götter Werk; Die lasst gewähren“ (10, 382).

Den ergänzenden Abschluss dieser Gedanken giebt der bedeutungsvolle Hinweis auf den Wert der Selbstüber-

\*) A. Riehl, Friedrich Nietzsche. Stuttg. 1897. (Klassiker der Philosophie VI) S. 123.

windung gegenüber der blossen Gehobenheit durch Naturanlage, wie er in einer mit Recht viel beachteten Strophe der „Geheimnisse“ zum Ausdruck kommt. \*)

Wie schon hieraus sich ergibt, ist Goethe weit entfernt, den Charakter als etwas Starres aufzufassen. Wie für ihn schliesslich alles in der Welt Bildsamkeit besitzt, so auch die Persönlichkeit. An den Dingen, wie die Einleitung zur Morphologie (33, 5) ausführt, wird der Mensch die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens gewahrt. an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung; wir fühlen uns gemahnt, uns so beweglich und bildsam zu erhalten nach dem Beispiel, mit dem die Natur uns vorgeht. „Ein Werdender wird immer dankbar sein“. Das Werden, das in der äusseren Welt als allgegenwärtige Thatsache sich darstellt, tritt in und für die Persönlichkeit als Forderung auf; das Naturding wird, der Mensch soll werden. Das Wesen und die Aufgabe dieser Bildsamkeit wird verschiedentlich durch vereinzelt, aber zusammenstimmende Gedanken erläutert. „Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbestimmtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt“, — ein Satz aus dem Wilhelm Meister (17, 518), den man als Motto auch dem Faust voranstellen könnte. „Was uns irgend Grosses, Schönes, Bedeutendes begegnet, muss nicht erst von aussen her wieder erinnert, gleichsam erjagt werden. Es muss sich vielmehr gleich von Anfang her in unser Inneres verweben, mit ihm Eins werden, ein neues, besseres Ich in uns erzeugen und so ewig bildend in uns fortleben und schaffen“. „Derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, hat alle Ursache, seine feinere Sinnlichkeit zugleich mit auszubilden, damit er nicht in Gefahr komme, von seiner

---

\*) „Wenn einen Menschen die Natur erhoben,  
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt . . .  
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,  
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet“ (1, 129).

moralischen Höhe herabzugleiten, indem er sich den Lockungen einer regellosen Phantasie übergibt und in den Fall kommt, seine edlere Natur durch Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien, wo nicht an etwas Schlimmerm herabzuwürdigen“. Die Erziehung soll darauf bedacht sein, den wirklichen Anlagen eines jeden aufzuhelfen und sich hüten, das Streben auf Gegenstände abzulenken, die mit seiner Natur nicht übereinstimmen. „Ein Kind, ein junger Mensch, die auf ihrem eigenen Wege irre gehen, sind mir lieber als Manche, die auf fremdem Wege recht wandeln. Finden Jene, entweder durch sich selbst oder durch Anleitung, den rechten Weg, das ist der, der ihrer Natur gemäss ist, so werden sie ihn nie verlassen, anstatt dass diese jeden Augenblick in Gefahr sind, ein fremdes Joch abzuschütteln und sich einer unbedingten Freiheit zu übergeben“ (17, 385. 488), „Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst“. Nur einer so bestimmten und gelenkten Bildsamkeit kann es beschieden sein, das Normative und Allgemein-Menschliche d. h. Sittliche in sich herauszugestalten.

Der Charakter ferner einer Individualität und das Ergebnis der ihr zu Teil gewordenen Bildung kennzeichnet sich, nach Goethe, in der Beschaffenheit des Gemütes und des Herzens. Nicht im Intellektuellen, sondern in diesem Punkte liegt für ihn das Unterscheidende und zugleich das Wertvolle der einzelnen Persönlichkeit. Und an diesem Prüfstein bewährt sich nicht jeder Beliebige als eine Individualität im vollen Sinne des Wortes, und je weniger er es ist, um so niedriger steht zugleich sein Wert als persönlicher Charakter. Das Licht des Verstandes lässt sich erwerben, nicht aber die Fülle des Herzens. „Unter allen Besitzungen auf Erden ist ein eigen Herz die kostbarste und unter Tausenden haben sie kaum zween“ (29, 18).

5. Den eben entwickelten Ansichten Goethes über Wesen und Bedeutung des Charakters entspricht unmittelbar, was er hinsichtlich der Stellung des Einzelnen zu fremden Individualitäten und Persönlichkeiten verlangt.

„Volk und Knecht und Ueberwinder,  
 Sie gestehn zu jeder Zeit:  
 Höchstes Glück der Erdenkinder  
 Sei nur die Persönlichkeit.“

Man soll eine solche zunächst gewähren und sich gefallen lassen, ihre Neigungen mit Wohlwollen aufnehmen und wenn möglich immer zum Besten kehren. Jedes Individuum hat vermöge seiner Neigungen ein Recht zu Ansichten, die es als Individuum nicht aufheben. In erhöhtem Masse gilt dies angesichts der grossartigen und bedeutenden Persönlichkeiten, auch da wo ihr Charakter entsprechende Härten und Kanten zeigt; wie in den Parabeln von der Ceder (3, 213) diese den Tannen antwortet, die ihr das rücksichtslose Emporwachsen als Hochmut auslegen: „Rechtet mit dem, der mich wachsen hiess!“ Die gedankliche Ausführung hierzu giebt eine Stelle in den Wahlverwandtschaften: „Wir betrachten mit Ehrfurcht ein Gemüt, in welchem die Saat eines grossen Schicksals ausgesät worden, das die Entwicklung dieser Empfängnis abwarten muss, und weder das Gute noch das Böse, weder das Glückliche noch das Unglückliche, was daraus entspringen soll, beschleunigen darf und kann“ (15, 141). Eine fremde Individualität soll man daher nicht rauben oder verderben wollen. Es ist nicht bloss unklug, weil unmöglich, sondern auch unsittlich, denn sie ist als solche als Geschenk der Natur und Gottes berechtigt.

„Jedes Leben sei zu führen,  
 Wenn man sich nicht selbst vermisst;  
 Alles könne man verlieren,  
 Wenn man bleibe, was man ist“ (4, 139).

Und dies gilt, wie beim Einzelnen, so auch bei Volksindividualitäten. König Philipps Versündigung an den



Niederländern zeichnet Egmont mit den Worten: „So hat er denn beschlossen, was kein Fürst beschliessen sollte. Die Kraft seines Volks, ihr Gemüt, den Begriff, den sie von sich selbst haben, will er schwächen, niederdrücken, zerstören, um sie bequem regieren zu können. Er will den innern Kern ihrer Eigenheit verderben“ (7, 73).

In dieser Art der Berechtigung liegt nun aber andererseits wiederum nicht ein Recht auf eigenmächtige Isolierung der Individualitäten. Sie sind vielmehr für die Zwecke des Lebens und damit des Sittlichen auf Vereinigung angewiesen. In diesem Sinne ist die vernünftige Welt sogar „als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt“\*). Und in dieser Einordnung in die sittliche Gemeinschaft des Ganzen bleibt die Individualität, unbeschadet der Berechtigung ihrer Selbständigkeit, für alles, was aus ihrem Willen und Handeln folgt, der objektiven sittlichen Weltordnung und dem subjektiven Organ derselben, dem Gewissen, verantwortlich. Wir treffen hier auf die ethische Ergänzung und Ausführung dessen, was wir über Goethes Stellung zum Schuldbewusstsein des Menschen bei Betrachtung seiner religiösen Ansichten fanden. Der Einzelne, der verlangen darf, dass die Andern die Eigenart seiner Persönlichkeit als etwas Berechtigtes gelten lassen und demgemäss behandeln, soll andererseits angesichts seiner selbst die Klarheit und den Mut des Urteils besitzen, demzufolge er das, was in seinem Sein und Handeln dem Inhalte des sittlichen Bewusstseins nicht gemäss ist, sich ohne Selbsttäuschung als Schuld anrechnet. Und dies soll er auch da, wo er sich sagen muss oder darf, dass die derartige Handlung angesichts der Wirkung einerseits seines Charakters, andererseits der äussern

\*) An v. Beulwitz, Juli 1828 (Briefwechsel des Grossherzogs Carl August mit Goethe. Wien 1878. 2. Bd. S. 321).

Umstände im gegebenen Falle für ihn unausweichlich war. Wir schauen von hier aus auf die tragische Seite im Wesen des Charakters, wie sie sich am Ergreifendsten im Wilhelm Meister im Gesange des Harfners zum Ausdruck bringt: im Bewusstsein schwerer eigener Verschuldung kann er nicht umhin, die himmlischen Mächte anzuklagen, die den Menschen, den sie in's Leben hinführten, schuldig werden und dann der Pein anheimfallen lassen; „denn alle Schuld rächt sich auf Erden“. Jede Art von Schuld entspringt aus der Eigenart der Individualität und ist in diesem Sinne notwendig; der so schuldig gewordene Einzelne aber hat dann die Gegenwirkung der moralischen Weltordnung zu tragen. Das Vorzüglichste, was der Mensch besitzt, das eigene Herz, ist daher zugleich sein Verhängnis. Denn gerade je edler und grösser er im Kern seines Wesens ist, das dabei doch immer menschliches Wesen bleibt, um so mehr wird er bereit sein, nicht nur das Gute und Schöne, sondern auch das Fehlbare desselben und seine Folgen als sein Werk anzusehen und sich in Rücksicht darauf unter die Herrschaft der sittlichen Vergeltung zu stellen. Unter Goethes Dichtungen sind es die Wahlverwandtschaften, worin das hier bezeichnete Problem vom Verhältnis der Schuld zur Individualität mit besonderm Ernst und poetischer Vertiefung zur Durchführung gekommen ist. Man fand an dem Werke vielfach bedenklich, dass es darauf ausgehe, in den der moralischen Beurteilung unterliegenden Handlungen, insbesondere in Bezug auf das Institut der Ehe, die unausweichlichen Ergebnisse individueller Potenzen aufzuzeigen, sie als die Wirkungen psychologischer und physiologischer Motive darzustellen, — eine Anschauungsweise, die geeignet sei, das Bewusstsein der sittlichen Verantwortlichkeit zu verdunkeln. Aber der Hinweis auf jene Thatsache ist für den Dichter nicht der Endzweck seiner Darstellung, sondern nur der Ausgangs-



punkt für das, was er in Wahrheit dazu zu sagen hat. Und dieses Letztere beruht auf einer Verknüpfung seiner auf Natur und Moral bezüglichen Weltanschauung mit den intimeren Inhalten seines religiösen Bewusstseins, wie sie sich von dem eben bezeichneten Verhältnis von Schuld und Individualität von selbst nahe legen. Der Gang der Handlung in dem Roman bringt zur Einsicht, dass der Mensch zur sittlichen Verschuldung nicht lediglich von der äussern, sondern wesentlich von der innern Natur her gelangt, dass aber hierin kein Grund liegt, es mit dem Bewusstsein dieser Verschuldung leicht zu nehmen. Er giebt in der Wendung, welche schliesslich in dem Verhalten Ottiliens eintritt, den Beweis und zugleich den Trost, dass selbst gegenüber dem Schicksal, welches in die Schuld hineinführt, im Gewissen des Menschen Kräfte walten, die das unheilvolle Netz selbst mit dem Einsatz des eigenen Lebens zu zerreißen imstande sind, und er zeigt weiter namentlich auch am Charakter und der Handlungsweise Charlottens, wie das zugleich hoheitvolle und demütige Ausharren im Pflichtbewusstsein auch dem individuellen „Dämon“ gegenüber sich durchzuhalten versteht.

Für die Erkenntnis von Goethes Wesen selbst sind die Wahlverwandtschaften deshalb so bedeutsam, weil sie, deutlicher vielleicht als jedes andere Goethe'sche Werk, auch seine Stellung zu der Frage vom Werte des Lebens beleuchten. Es ist ein tragischer Grundton, der hier durch die Tiefen des persönlich-sittlichen Lebens anklingt; das alte Problem von Natur und Freiheit wird in konkreter Anschaulichkeit vor Augen gestellt, und die Position des Menschen in der Mitte zwischen individueller innerer Nötigung von der einen, und den Impulsen des sittlichen Bewusstseins von der andern Seite erscheint um so schwieriger, von je kräftigerer und edlerer Art sein Eigenwesen ist. Und doch wird an der Möglichkeit des Sieges für den sittlichen Charakter auf

Umstände im gegebenen Falle für ihn unausweichlich war. Wir schauen von hier aus auf die tragische Seite im Wesen des Charakters, wie sie sich am Ergreifendsten im Wilhelm Meister im Gesange des Harfners zum Ausdruck bringt: im Bewusstsein schwerer eigener Verschuldung kann er nicht umhin, die himmlischen Mächte anzuklagen, die den Menschen, den sie in's Leben hinführten, schuldig werden und dann der Pein anheimfallen lassen; „denn alle Schuld rächt sich auf Erden“. Jede Art von Schuld entspringt aus der Eigenart der Individualität und ist in diesem Sinne notwendig; der so schuldig gewordene Einzelne aber hat dann die Gegenwirkung der moralischen Weltordnung zu tragen. Das Vorzüglichste, was der Mensch besitzt, das eigene Herz, ist daher zugleich sein Verhängnis. Denn gerade je edler und grösser er im Kern seines Wesens ist, das dabei doch immer menschliches Wesen bleibt, um so mehr wird er bereit sein, nicht nur das Gute und Schöne, sondern auch das Fehlbare desselben und seine Folgen als sein Werk anzusehen und sich in Rücksicht darauf unter die Herrschaft der sittlichen Vergeltung zu stellen. Unter Goethes Dichtungen sind es die Wahlverwandtschaften, worin das hier bezeichnete Problem vom Verhältnis der Schuld zur Individualität mit besonderm Ernst und poetischer Vertiefung zur Durchführung gekommen ist. Man fand an dem Werke vielfach bedenklich, dass es darauf ausgehe, in den der moralischen Beurteilung unterliegenden Handlungen, insbesondere in Bezug auf das Institut der Ehe, die unausweichlichen Ergebnisse individueller Potenzen aufzuzeigen, sie als die Wirkungen psychologischer und physiologischer Motive darzustellen, — eine Anschauungsweise, die geeignet sei, das Bewusstsein der sittlichen Verantwortlichkeit zu verdunkeln. Aber der Hinweis auf jene Thatsache ist für den Dichter nicht der Endzweck seiner Darstellung, sondern nur der Ausgangs-

punkt für das, was er in Wahrheit dazu zu sagen hat. Und dieses Letztere beruht auf einer Verknüpfung seiner auf Natur und Moral bezüglichen Weltanschauung mit den intimeren Inhalten seines religiösen Bewusstseins, wie sie sich von dem eben bezeichneten Verhältnis von Schuld und Individualität von selbst nahe legen. Der Gang der Handlung in dem Roman bringt zur Einsicht, dass der Mensch zur sittlichen Verschuldung nicht lediglich von der äussern, sondern wesentlich von der innern Natur her gelangt, dass aber hierin kein Grund liegt, es mit dem Bewusstsein dieser Verschuldung leicht zu nehmen. Er giebt in der Wendung, welche schliesslich in dem Verhalten Ottiliens eintritt, den Beweis und zugleich den Trost, dass selbst gegenüber dem Schicksal, welches in die Schuld hineinführt, im Gewissen des Menschen Kräfte walten, die das unheilvolle Netz selbst mit dem Einsatz des eigenen Lebens zu zerreißen imstande sind, und er zeigt weiter namentlich auch am Charakter und der Handlungsweise Charlottens, wie das zugleich hoheitvolle und demütige Ausharren im Pflichtbewusstsein auch dem individuellen „Dämon“ gegenüber sich durchzuhalten versteht.

Für die Erkenntnis von Goethes Wesen selbst sind die Wahlverwandtschaften deshalb so bedeutsam, weil sie, deutlicher vielleicht als jedes andere Goethe'sche Werk, auch seine Stellung zu der Frage vom Werte des Lebens beleuchten. Es ist ein tragischer Grundton, der hier durch die Tiefen des persönlich-sittlichen Lebens anklingt; das alte Problem von Natur und Freiheit wird in konkreter Anschaulichkeit vor Augen gestellt, und die Position des Menschen in der Mitte zwischen individueller innerer Nötigung von der einen, und den Impulsen des sittlichen Bewusstseins von der andern Seite erscheint um so schwieriger, von je kräftigerer und edlerer Art sein Eigenwesen ist. Und doch wird an der Möglichkeit des Sieges für den sittlichen Charakter auf

keinem Punkte gezweifelt, und wenn nicht verhehlt wird, dass er u. U. mit dem kostbarsten Gute des Daseins erkauft werden muss, so erscheint die Fähigkeit, ihn zu erringen, nur in um so hellerem Lichte. Es tritt bei Goethe hier wieder hervor, dass der optimistische Grundzug seines Wesens ihm auch zu demjenigen gehörte, was er „erwärb, um es zu besitzen“, — in dem anhaltenden Bemühen nämlich, auch die schweren Probleme des Lebens theoretisch und praktisch im vollen Ernst zu nehmen und ihn auch angesichts ihrer zu behaupten.

6. Im Lichte der hierdurch hezeichneten Anschauung steht nun weiter alles dasjenige, was sich bei Goethe an Ansichten und Aeusserungen zu der Frage vom Wesen der menschlichen Freiheit findet. Die hierauf bezügliche Ueberzeugung hat sich ihm ebenfalls, ohne von vorn herein durch irgend ein überkommenes Prinzip u. dgl. bestimmt zu sein, aus den Wirkungen eigener und fremder Lebenserfahrung an der Hand seines gegenständlichen Denkens herausgestaltet und fortgebildet. Das Entscheidende im Wesen des Menschen, sein inneres Schicksal, erblickt er darin, dass und in wie weit es demselben gelingt, sich von der Individualität, die er mitbringt, zur Persönlichkeit zu erheben. Gelingen kann ihm dies nur vermitteltst eines durch alles Entschliessen und Handeln hindurchgehenden Willens, aus sich selbst ein positives Etwas, eine Persönlichkeit in eigener Thätigkeit zu machen. Der Vorzug freilich einer solchen Fähigkeit ist, nach Massgabe des mitgebrachten Charakters, in verschiedenen Individualitäten dem Masse nach sehr verschieden. Es gehört dazu

„Ein edles Herz, vom Wege der Natur  
 Durch enges Schicksal abgeleitet,  
 Das ahnungsvoll, nun auf der rechten Spur  
 Bald mit sich selbst und bald mit Zauberschatten streitet,  
 Und was ihm das Geschick durch die Geburt geschenkt,  
 Mit Müh' und Schweiss erst zu erringen denkt“ (1, 111).

Und doch ist hierbei das eigene Wollen auch nicht allein das Ausschlaggebende: ob und wie weit es gelingt, hängt wieder selbst zusammen einerseits mit der angestammten Beschaffenheit der Individualität und andererseits mit den Einwirkungen, die teils zufällig, teils, in der Erziehung, planmässig auf jene wirken.

„So sind wir scheinfrei denn nach manchen Jahren,  
Nur enger dran, als wir am Anfang waren“ (2, 245).

Jeder, der über sein eignes Selbst und dessen Entwicklung nachdenkt, findet sich als das Produkt von Eigenwesen und äusseren Umständen. Dessen ungeachtet kann er, wenn er überhaupt auf sittliches Bewusstsein und eine berechnete Stellung innerhalb der sittlichen Gesellschaft Anspruch macht, nicht umhin, die Inhalte seines Wollens und ihre im Handeln heraustretenden Wirkungen als seine eignen, auf Freiheit beruhenden Thaten zu beurteilen und sich selbst demnach als dafür verantwortlich zu betrachten. Das eigentliche Problem des Lebens liegt daher für Goethe nicht etwa in der Frage nach dem metaphysischen Grunde des Lebensprozesses, sondern in der von dem Verhältnis, worin sich in seinem Verlauf Freiheit und Notwendigkeit an der Herausbildung des persönlichen Wesens bethätigen, und wie demgemäss der moralische Charakter angesichts der durchgehenden Bedingtheit unsrer Entwicklung in der Lage ist, seine Selbständigkeit und seinen Eigenwert zu behaupten.

Die Frage vom Wesen und der Möglichkeit der menschlichen Freiheit gehört bei Goethe zu denjenigen Problemen, deren Beachtung und Bewältigung sich durch alle Stadien seines Lebens hindurchzieht. Das Wesentliche aber seiner Antwort hat sich schon frühzeitig bei ihm herausgebildet und ist in späteren Werken nur mehr vertieft worden. Es steht in unmittelbarer Beziehung zu dem, was wir soeben als seine Ansicht über das Verhältnis von Individualität und Persönlichkeit

kennen lernten. In der Individualität ist die Anlage zur Freiheit, die aber erst wirklich wird mit der Herausbildung zur Persönlichkeit. Sie ist vorhanden gegenüber den Wirkungen, die aus dem Zusammenhang des grossen Ganzen kommen, in das der Einzelne sich hineingestellt findet. Er besitzt die Freiheit von Haus aus als „die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu thun“ (G 6, 146). Die ausgeführteste Betrachtung zu dieser (1827 geäusserten) Ansicht hat Goethe schon in einer Recension in den Frankfurter gelehrten Anzeigen (1773) gegeben. Im Weltsystem liegen tausend kleine Gelegenheitsursachen: „alle wirken; ohne alle kann die Veränderung nicht stattfinden; das weiss ich oder glaub' ich vielmehr; aber alle sind wieder unnütz ohne meine Wirkung“. Jeder Einzelne ist „durch die ihm wesentliche Bestimmung, nach seinem eigenen Selbstgenuss zu wirken, immer insofern Herr seines Schicksals“. Freiheit ist daher „ein relativer, eigentlich gar ein negativer Begriff, muss es auch sein; denn ohne Bestimmung, folglich ohne Zwang, ist nichts möglich, nichts gedenkbar“. „Wenn Ihr streiten müsset, ob Ihr im Käfig seid oder nicht, so ist's so gut, als wäret Ihr nicht darinnen“ (29, 74 f.) Die Freiheit selbst ist nicht möglich ohne die Beschränkung, wodurch der Mensch sich von allen Seiten bedingt findet; sie bewährt und bekundet sich gerade in der Gegenwirkung gegen diese, und zwar eben an der Hand des eignen innern Wesens und diesem gemäss. „Die Hoffnung, immer vernünftiger zu werden, uns von den äusseren Dingen, ja von uns selbst immer unabhängiger zu machen, konnten wir nicht aufgeben. Das Wort Freiheit klingt so schön, dass man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrtum bezeichnete“ (22, 43). Das Letztere ist nun aber eben keineswegs der Fall. Denn „alles ausser uns ist nur Element, ja . . . auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die zu erschaffen vermag, was

sein soll, und uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir es ausser uns und an uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben“ (17, 382). „Das Was liegt uns, das Wie hängt selten von uns ab“ (22, 32), oder, wie in den Wahlverwandtschaften Charlotte in einem verhängnisvollen Moment es ausspricht: Dass ein Augenblick in unserm Leben Epoche macht, können wir nicht verhindern, aber dass sie unser wert sei, hängt von uns ab. Das erhebenste, und zwar tragische Beispiel dazu giebt im Faust das Verhalten Gretchen's im Gefängnis. In die Liebe und die Sünde haben die Verkettungen der Dinge sie hineingetrieben; der Entschluss aber, wodurch sie nicht bloss scheinbar sondern wirklich gerettet wird, ihr ferneres Schicksal dem Gericht Gottes anheimzugeben, kommt aus der persönlichsten Tiefe ihrer edlen Natur.

Man könnte geneigt sein, in dieser Ansicht Goethes vom Wesen der Freiheit auch eine von den Ausdeutungen zu erblicken, vermittelt deren er sich die Lehre Spinoza's in seiner Weise zurechtlegte. Spinoza vertritt zwar in dieser Frage den Standpunkt des Determinismus; er erklärt den Willen in jeder Richtung durch die gegebenen Verhältnisse und daraus entspringenden Motive bedingt und die Willensfreiheit für eine Illusion, die aus der oft vorhandenen Unbewusstheit dieses Sachverhalts entspringt. Immerhin hat von dem Grundgedanken seines Systems her unter den wirkenden Ursachen auch die Eigenart der Individualität, die neben und gegenüber den äusseren Einflüssen sich bethätigt, ihre Stelle. Ausserdem bestimmt und behauptet er ausdrücklich die sittliche Freiheit als Zustand der Persönlichkeit, der erreicht wird durch vernünftige Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und insbesondere in das Wesen der Affekte und die hierdurch ermöglichte Selbstbehauptung des vernünftigen Denkens gegen die Herrschaft derselben. Aber jene grundlegenden Gedanken Goethes, die dann in den Dichtungen immer wieder

durchscheinen, liegen vor seiner eingehenderen Bekanntschaft mit der Ethik Spinoza's. Sie stehen auch, näher betrachtet, im Gegensatz zu dessen Determinismus. Goethe setzt als frei von äusserer Bedingtheit im Menschen das Vermögen, sich jeweilen auf das zu besinnen, was der Situation gegenüber für ihn das Vernünftig-Sittliche ist, und dieses dann nach Massgabe der vorliegenden Umstände zu verwirklichen. Jene Besinnung giebt das Was, das „in uns liegt“, diese Massgabe dagegen das Wie, das „selten von uns abhängt“. Die ganze Ansicht ist thatsächlich auf Goethes eigenem Boden gewachsen. Sie ist das Ergebnis seines anschauenden Denkens in Bezug auf die Art, wie seine eigene Persönlichkeit sich von aussen bestimmt und motiviert und zugleich von innen her, den äussern Einflüssen und Motivationen gegenüber, als etwas Eigenartiges gegenwirkend findet. Was (unbeschadet ihrer Selbständigkeit) ihre sachliche Verwandtschaft mit neueren Lehren betrifft, so könnte man hierzu an Kant's Lehre vom intelligiblen Charakter denken, welcher in der Abfolge der durch äussere Einflüsse und Motive bedingten Handlungen doch sein inneres (überempirisches) Wesen behauptet. Näher aber liegt die Vergleichung mit der Art, wie diese Kantische Grundansicht in Schopenhauers Lehre vom Verhältnis des Willens zu den Motiven sich gestaltet hat. Das Wesen jeder Individualität ist, dieser zufolge, ein stetiger Grundwille, welcher die durchgreifende allgemeine Beschaffenheit und Qualität ihres Einzelwollens und Handelns zum Voraus bedingt, und für den die aus der Umgebung kommenden Motive nur die Gelegenheitsursachen ausmachen, in verschiedenartigen Handlungen doch immer dieses gleichbleibende Wesen und Streben hervortreten zu lassen; so wie etwa das Wasser seine physikalische und chemische Natur immer als dieselbe zur Wirkung bringt, gleichviel ob es den äusseren Eingrenzungen ge-



mäss als stiller See oder als rauschender, u. U. verheerender Strom, ob es als Mühlbach oder als Kaskade sich darstellt. Während aber mit dieser Ueberzeugung für Schopenhauer die Frage im wesentlichen erledigt ist, ist sie für Goethe nur die Unterlage für eine der Erfahrung noch näher kommende Erwägung. Denn während jener den Grundwillen als etwas im strengen Sinne Unveränderliches betrachtet, kommt bei diesem, wie seine Ansicht von dem Verhältnis der Individualität zur Persönlichkeit zeigt, gerade hier die Lehre von der Bildsamkeit alles Wesenhaften zu bedeutsamer Anwendung: der mitgebrachte Grund und Kern der Individualität wird als ein unter Wirkung der äussern Verhältnisse von innen her Entwicklungsfähiges angesehen. Und den Gipfelpunkt dieser persönlichen Entwicklung bildet die selbständige Unterstellung des eigenen Ich unter den Inhalt des Sittengesetzes, das als Norm für das Allgemein-Menschliche und damit insbesondere für das Gemeinschaftswesen von ihm theoretisch und praktisch anerkannt zu werden berufen ist. In der Möglichkeit dieser Anerkennung und Unterstellung liegt für Goethe zugleich die Wahrheit der Ansicht von der dem Menschen eignenden Wahlfreiheit: er besitzt sie angesichts des seiner Aneignung sich anbietenden Edeln und Guten, und in diesem Sinne als eine Kraft, vermöge deren er sich über die absolute Naturbedingtheit, unter der alles neben und ausser ihm beschlossen liegt, hinaushebt. Einbegriffen in dieses Vermögen ist auch die schon vorhin (S. 202) betrachtete Fähigkeit, auch die aus dem Wesen der eigenen Individualität hervorgehenden Verschuldungen sich selbst zuzurechnen und ihre Folgen auf sich zu nehmen. „Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche: er unterscheidet, wählet und richtet“ (1, 167). Und erst indem er vermittelt dieser formalen Fähigkeit jene Anerkennung des materialen Inhalts des Sittlichen vollzieht, wird die von Natur mit-

gebrachte individuelle Eigenart, die hinsichtlich ihrer Äusserungen von den zufälligen Einwirkungen äusserer Umstände abhing, zur wirklichen Freiheit und Selbständigkeit als dauernder persönlicher Zustand fortgebildet.

„Wirst keine Regel da vermissen;  
Denn das selbstständige Gewissen  
Ist Sonne Deinem Sittentag“ (3, 192).

Aber frei in diesem Sinne wird der Mensch nur durch solche Unterwerfung. Erst in dieser Wandlung gestaltet er das Leben in sich und um sich her zu einem fruchtbringenden Wesen und Wirken vermittelt einer stetigen Willensrichtung, die ihm nicht von aussen aufgeprägt ist, sondern vom Kern seiner Persönlichkeit her sich bekundet. Im Sinne dieser Anschauung sagt Goethe vom Gewissen, es bedürfe keines Ahnherrn; „mit ihm ist Alles gegeben; es hat es nur mit der innern eigenen Welt zu thun“ (19, 169). „Der Mensch, wo er bedeutend auftritt, verhält sich gesetzgebend, vorerst im Sittlichen durch Anerkennung der Pflicht“ (34, 103). Und hiermit erst wird er aus einem blossen Individuum zu einer Persönlichkeit. Je eher er sich in diesen Gehorsam begiebt, um so leichter wird ihm die Behauptung des hohen Gutes der innern Freiheit. Denn die Pflicht wird da geübt, „wo man liebt, was man sich selbst befiehlt“. Hierzu stimmt, was einer von den Sprüchen sagt: „Es darf sich Einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei“ (19, 87). Wie dies gemeint ist, zeigt am besten der Ausspruch Iphigeniens: „Gehorsam fühlt' ich immer meine Seele am schönsten frei“. In dem hier bezeichneten Punkte liegt dasjenige Moment, worauf es für das Leben, sofern es des sittlichen Charakters teilhaftig werden soll, überall ankommt: „durch freien Entschluss die Freiheit aufzugeben“ (2, 244), sich mit persönlicher Zustimmung in

das Notwendige zu fügen, sofern dies den Umständen gemäss sich der Vernunft und dem sittlichen Bewusstsein als das Normale darstellt. „Wer sich nicht selbst befiehlt, bleibt immer Knecht“ (3, 258). „Versuche, Deine Pflicht zu thun, und Du weisst gleich, was an Dir ist“ (19, 20). „Die Gleichheit will ich in der Gesellschaft finden; die Freiheit, nämlich die sittliche, dass ich mich subordinieren mag, bringe ich mit“ (JB XXII, 17).

Auf die metaphysischen Schwierigkeiten, welche im Begriffe der Freiheit liegen, hat Goethe weniger Gewicht gelegt, als auf seine praktischen Konsequenzen. Er mühte sich nicht mit der Frage, wie die innere Fortbildung auf Grund der Wahlfreiheit überhaupt möglich sei, wenn doch der Kern der Individualität als etwas Ursprüngliches und Eigenartiges angenommen werden muss. Er streift die transcendente Seite der Sache in der Aeusserung gegen Eckermann, dass das Vermögen der Freiheit in Widerspruch stehe mit dem Glauben an die Allwissenheit Gottes: „Sobald die Gottheit weiss, was ich thun werde, bin ich gezwungen zu handeln, wie sie es weiss“. Dies ist aber für ihn nicht eine Instanz gegen den Freiheitsglauben überhaupt, sondern lediglich ein Zeichen, „wie wenig wir wissen, und dass an göttlichen Geheimnissen nicht gut zu rühren ist“ (G 5, 236). Das praktische Problem, das hier vorliegt, löst sich für ihn auch lediglich auf praktischem Wege, nämlich durch die innere Erfahrung kraft deren er die individuelle Selbständigkeit sowohl, wie andererseits die Bildsamkeit am eignen Wesen erlebte, wie er denn auch das Ergebnis ihrer Wechselwirkung in der Entwicklung seines Lebensprozesses nach aussen hin zur Darstellung brachte. Auch das Vermögen der Wahlfreiheit angesichts des Guten ist nur das Mittel, um dem seinem Wesen nach bildsamen Menschen zu der Freiheit als Zustand und dauern-dem Besitz zu verhelfen. Bei Gelegenheit einer Aus-

sprache über Milton weist Goethe auf die überflüssige Rolle hin, welche der freie Wille neben solchen Ansichten spielt, die im Grunde der Sache die Bildsamkeit im Menschen aufheben, indem sie ihn entweder für von Haus aus gut oder für im Wesen böse ausgeben (an Schiller 31. VII. 99). Das praktische Durchringen zu dieser Freiheit, die sich dann im thätigen Leben bewährt, ist das Thema seiner umfassendsten Dichtungen, sowohl des Faust, wie des Wilhelm Meister und der Wahlverwandtschaften. Sie kennzeichnet sich, jenen Darstellungen zufolge, im wesentlichen durch den ruhigen und getrosten Ausblick hinsichtlich der in alle Verworrenheit immer wieder durchscheinenden ethischen Lenkung des Welt- und Lebensgetriebes und in Folge dessen durch den freudigen Mut hinsichtlich der theoretischen und praktischen Aufgaben des Lebens. Als ein müheloses Gut ist sie freilich, auch wo sie bereits zur Blüte gekommen ist, nicht zu behaupten, ja der Besitz dieser Freiheit ist für den Menschen überhaupt ein Ideal, das er nur annähernd verwirklichen kann. Eine Personifizierung dieses Ideals sind (in dem Gedicht: „Das Göttliche“) die „unbekannten höhern Wesen, die wir ahnen“, denen der Mensch gleichen soll. Die errungene innere Freiheit muss, m. a. W., gegen die von aussen kommenden Fügungen und Schickungen stetig neu gewonnen und festgehalten werden durch wiederholte Entschliessungen angesichts des Guten für das Gute und namentlich auch, worauf Goethe immer wieder hinweist, durch die Bereitwilligkeit, den Gütern sowohl, wie den Anforderungen des Lebens gegenüber, wo es nötig ist, in der rechten Weise Entsagung zu üben. „So Manches, was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach aussen hervorbilden; was wir von aussen zur Ergänzung unsers Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so Vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist“ (23, 6). Und so handelt es sich durch

das ganze Leben hindurch in dieser Beziehung darum, „unsere Existenz aufzugeben, damit wir existieren“, ein Gedanke, der für die Fortsetzung des Wilhelm Meister sogar eins der Grundmotive abgegeben hat.

Die zu solcher innerer Freiheit durchgedrungene Gemütsbestimmtheit hat Goethe allezeit mit Vorliebe als das Wesen der „stillen Seele“ betrachtet und gekennzeichnet. In den mannigfaltigsten Bekundungen, in Briefen, Tagebüchern und Dichtungen weiss er die Stille des Gemüts in jenem Sinne als das köstlichste Besitztum an sich und andern zu preisen. In Uebereinstimmung mit einer Aeusserung aus den Jünglingsjahren: „wer den einfältigen Weg geht, der gehe ihn und schweige still“ (an Fr. Oeser 13. II. 69) erklärt eine Stelle im zweiten Teile des Faust es für das Beste, „wenn im stillen warmen Neste sich ein Heil’ges lebend hält“ (13, 121). Wie der Dichter in Herrmann und Dorothea den ruhigen Bürger zu loben weiss, „der sein väterlich Erbe mit stillen Schritten umgehet“, und nicht minder den Sohn des Hauses, dessen Bestimmung es sei, „wohl zu verwahren das Haus und still das Feld zu besorgen“, so preist er auch anderwärts den, der „auf rechter Spur sich in der Stille siedelt“, und sagt gelegentlich von sich selbst:

„Was bleibt mir nun, als eingehüllt,  
Von holder Lebenskraft erfüllt,  
In stiller Gegenwart die Zukunft zu erhoffen“.

Dazu treten Mahnungen, wie die: „Halte Dich im Stillen rein und lass es um Dich wettern“ (1, 65. 2, 364. 377). Goethes Zuneigung zu Spinoza beruht wesentlich mit darauf, dass er in dessen Leben und Lehre diese Stille der Seele ausgeprägt fand. Einer seiner biblischen Lieblingsprüche war das Wort aus Jesaias: „Wenn ihr stille bliebet, so würde euch geholfen“. Aber auch die Natur vermag ihm in ihrer Weise dazu zu verhelfen. „Sie ist weise und still“ (34, 73). Die stille, reine,

immer wiederkehrende Vegetation tröstet ihn oft über die moralischen und physischen Uebel der Menschen. Einer solchen Sammlung der Seele bedarf es für Goethe überall, wo es sich für Einsichten, wie für Aufgaben um das Begreifen des Wahren und Richtigen handelt. So u. a. wo der Dichter, zugleich der Berater seines Herzogs, bei Ilmenau abseits von der um das Feuer lagernden Hofgesellschaft über die ihm zugefallene Aufgabe nachdenkt:

„Indessen ich hier still und atmend kaum  
Die Augen zu den freien Sternen kehre“ (1, 112).

Hinsichtlich seines poetischen Vermögens ferner ist er sich bewusst, dass, wie die „Zueignung“ sagt, der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit mit stiller Seele genommen werden muss. Aber auch für dieses hohe Gut soll gelten, dass das Glück dem Menschen immer nur als Erfüllung einer Aufgabe zu Teil wird; die Stille der Seele besitzt nur, wer sie sich zu erringen weiss. Iphigenie preist an Pylades, seine Seele sei stille; sie bewahre der Ruhe heil'ges, unerschöpftes Gut. Von Dorothea wird gerühmt, sie habe mit stillem Gemüt die Schmerzen über den Tod des Bräutigams getragen. Tasso bekennt vor Antonio:

„Doch glaube nur, es horcht ein stilles Herz  
Auf jedes Tages, jeder Stunde Warnung  
Und übt sich ingeheim an jedem Guten“ (7, 234).

Und er selbst kann jenem, den er für seinen Feind hielt, kein besseres Anerkenntnis seiner Gesinnung geben, als in den Worten liegt: „Du edler Mann, Du stehest fest und stille“. Und dass dergleichen alles dem Dichter aus der eigensten Seele gesprochen ist, erkennt man u. a. in dem Briefe an Frau von Stein (28, IX. 79) worin er von dem nochmaligen Besuch in Sesenheim berichtet: „Da ich jetzt so rein und still bin, wie die Luft, so ist mir der Athem guter und stiller Menschen sehr willkommen“. Aus ganz andrer Umgebung heraus

in einer Stelle des Tagebuchs von 1780 (13. Mai): „Was ich trage an mir und andern, sieht kein Mensch. Das Beste ist die tiefe Stille, in der ich gegen die Welt lebe und wachse und gewinne, was sie mir mit Feuer und Schwert nicht nehmen können.“ Die aus der Kraft der Resignation geschöpfte Ruhe und Stetigkeit als Grundlage eines um so erfolgreicherens Wirkens nach aussen ist jedenfalls einer der Hauptvorzüge, um dessen willen Goethe so mit Vorliebe das Wesen und Walten der stillen Seele zu preisen weiss. Durch Irrtum und Wahrheit in die Schule des Lebens geführt zu werden, ist, wie er im Zusammenhange einer Erzählung sagt, nicht mehr nötig, wenn wir uns erst mit dem guten und mächtigen Ich bekannt gemacht haben, das so still und ruhig in uns wohnt und so lange, bis es die Herrschaft im Hause gewinnt, wenigstens durch zarte Erinnerungen seine Gegenwart unaufhörlich merken lässt (16, 80).

7. Durch den Hinweis auf die Stille der Seele wird das Wesen und der Vorzug der innern Freiheit mehr nach der passiven Seite hin gekennzeichnet. Mehr nach dieser Richtung liegt auch noch die Fähigkeit zur Resignation, worüber wir bei Goethe manches Wort finden, das zu dem Faustischen: „Entbehren sollst Du, sollst entbehren“ den persönlichen Kommentar giebt. An Jacobi: „Ich bin ein armer Sklave der Pflicht, mit welcher mich das Schicksal vermählt hat“ (3. III. 84); „auch ich lebe jetzt im Scheiden und Entbehren“ (29. V. 84). Dazu aus dem Tagebuch von 1780 (13. V.): „Nur wer sich ganz verleugnet, ist wert zu herrschen und kann herrschen“, was drei Jahre später in der poetischen Mahnung von Ilmenau an seinen Fürsten wiederklingt (1, 113). Aus Dichtung und Wahrheit: „Unser physisches sowohl als geselliges Leben, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, Religion, ja so manches zufällige Ereignis, Alles ruft uns zu, dass wir ent-

sagen sollen“; und es bezieht sich mit auf ihn selbst, wenn er dann fortfährt: „Nur wenig Menschen giebt es, die, . . . um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resignieren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichlichen nicht aufgehoben, sondern bestätigt werden“ (23, 6 f.).

Die Frucht solcher in Bewährung der innern Freiheit geübten Resignation ist Ernst und Besonnenheit und weiter namentlich Liebe zu den Dingen und Menschen. Ueber dem Eingang zum wahrhaft persönlichen Leben steht die Mahnung aus Wilhelm Meister (17, 541): „Schreitet, schreitet in's Leben zurück! Nehmet den heiligen Ernst mit hinaus! Denn der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit“, — sowie die aus den Wanderjahren: „Handle stets besonnen“; sie ist für Goethe die praktische Seite des: „Erkenne Dich selbst.“\*) Er selbst besass diesen Vorzug in hohem Masse, hatte ihn aber erst einem ursprünglich leidenschaftlichen Naturell abzwängen müssen. Hierzu verhalf ihm wieder sein anschauendes Denken, das ihm jedes Begegnis, jede Situation leicht in einem gegenständlichen Begriff vor Augen legte, so dass in aller Gemütsaffektion doch ein objektives Urteil sich vernehmen liess.\*\*\*) Solche Objektivität ist für Goethe denn auch der Ansatzpunkt seiner Welt- und Menschenliebe. Er weiss, wie er an Jacobi (10. V. 12) schreibt, dass man nichts kennen lernt, „als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntniss werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muss Liebe, ja Leidenschaft sein“. Jedes ideale Streben ist ihm lieb und

\*) Melzer, Goethes ethische Ansichten. (Neisse 1890) S. 7.

\*\*\*) Vgl Bode a. a. O. 224 f.



wert, seitdem er aus eigener Erfahrung gelernt hat, dass wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann (an dens. 2. I. 00.). Schon die Thatsache der eignen Fehlbarkeit deutet in diese Richtung.

„Kannst Dich nicht vom Fehl befrei'n,  
Wirst Du Andern gern verzeih'n. (2, 361).

Aus solcher Schätzung entspringt dann auch im Praktischen das richtige Verhalten angesichts der Gegensätze von Egoismus und Nächstenliebe.

„Wenn der und der ein Egoist,  
So denke, dass Du es selber bist.  
Du willst nach Deiner Art bestehn:  
Musst selbst auf Deinen Nutzen sehn! . .  
Doch den lass't nicht zu Euch herein,  
Der Andern schadet, um etwas zu sein!“ (2, 365).

In demselben Sinne ist die Aeusserung an Zelter (7. XI. 16): „Kindlein, liebt euch, und wenn das nicht gehen will: lasst wenigstens einander gelten“.

„Lieb' und Leidenschaft können verfliegen,  
Wohlwollen aber wird ewig siegen“ (2, 363).

Auf dieser Grundlage bildet sich dann von selbst die „grenzenlose Uneigennützigkeit“, die auf Goethe schon frühzeitig aus Spinoza's Schriften wirkte, und das Gutes Thun „rein aus des Guten Liebe“ (4, 98), das ihm bei demselben entgegengekommen war in „jenem wunderlichen Wort“: Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe (22, 168).

8. Die persönliche Selbständigkeit, die wir in den vorigen Kapiteln bei Goethe in den verschiedenen Seiten seines Denkens beobachten konnten, tritt uns auch in den Inhalten seiner Lebensanschauung und in seinen moralischen Ansichten entgegen. Wenn auch im einzelnen manches an Spinoza oder Kant erinnert, anderes vielleicht an Shaftesbury oder Rousseau anklingt, Goethes Lebensauffassung als Ganzes ist in der Haupt-

sache der theoretische Widerschein der Art und Weise, wie er praktisch sein eignes Leben gestaltete. Den Fortschritt von der nur individuellen Neigungen lebenden Abgeschlossenheit zu allseitig thatkräftigem Wirken hat er selbst in und an sich vollzogen, und zwar nicht lediglich in einer bestimmten Epoche, sondern im stetigen Verlauf seines Lebens. Denn dieses selbst zeigt eine beständige Abwechslung des Einen mit dem Andern, nur dass er keinem von beiden jemals zu unfruchtbarer Einseitigkeit auszuarten gestattet. In diesem Punkte liegt auch der Grund, der ihn mit der einseitig individualisierenden und ästhetisierenden Lebensanschauung der Romantik nie einstimmig werden liess, obwohl er zu dieser Richtung von künstlerischen Motiven her jeweilen immer wieder Beziehungen fand. Als später das höhere Alter ihn von der unmittelbaren Wechselwirkung mit dem äusseren Leben mehr und mehr abschloss, konzentrierte sich sein Interesse auf die eingehendere Betrachtung des Problems selbst, dessen Lösung er seither persönlich dargelebt hatte, dem Verhältnis des thätigen zum beschaulichen Leben, wie dies auch die beiden Hauptwerke seines Alters, die Wanderjahre und die letzten Akte des Faust zum Ausdruck bringen.

Diese beiden Werke, insbesondere das erstgenannte, sind aber noch in anderer Beziehung von besonderem Interesse. Sie zeigen, dass das persönlich fortbildende Moment in Goethe auch im letzten Abschnitte seines Lebens nicht aufhörte zu wirken. Unter den Eindrücken der neuen Zeitlage, in die er sich seit der Neubildung der deutschen politischen Verhältnisse gestellt fand, hat sich bei ihm neben der individualistischen Wertung der Lebensaufgabe, in die er mit der ihn von Jugend auf umgebenden Lebensauffassung hineingewachsen war, der Blick für dasjenige Problem entwickelt, auf dessen Bewältigung die Hauptarbeit des nach ihm kommenden

Zeitalters gerichtet sein sollte: für die Umgestaltung des Kulturlebens unter der Wirkung sozialer Faktoren und Prinzipien. Durch Inanspruchnahme nach dieser Seite hin war im achtzehnten Jahrhundert, wo in den deutschen Kleinstaaten die Bevölkerung meist patriarchalisch-persönlich, in den grösseren Staatswesen im Sinne des aufgeklärten Despotismus regiert wurde, niemand gehindert worden, in der Stille des Privatlebens in individuellster Weise nach Geschmack und Neigung aus seiner Einzelpersönlichkeit zu machen, was er wollte und konnte. Es war eine Zeit, unter deren Gunst Goethe noch 1794 mitten aus bedrohlichsten politischen Unruhen heraus an Jacobi schreiben konnte: „Wir suchen uns zusammen so viel als möglich im ästhetischen Leben zu erhalten und alles ausser uns zu vergessen“. Nach dem Zusammenbruch von 1806 beklagte er gegen Zelter u. a. dieses, dass der neue Zustand nicht mehr wie der frühere, namentlich in Norddeutschland „den Einzelnen zuliess, sich soweit auszubilden als möglich und jedem erlaubte, nach seiner Art beliebig das Rechte zu thun“ (27. VII. 07). Er bemerkte sehr wohl, wie als die Folge des politischen Umschwungs in fast allen Verhältnissen eine straffere Einbeziehung und Einordnung der Individuen in die Erfordernisse der nationalen Gesamtheit sich entweder schon durchsetzte oder wenigstens zum Heile des Ganzen aller Orten als Bedürfnis einstellte. Und es ist ein neuer bemerkenswerter Zug seines Wesens, dass er, der den Segen des Früheren unter allen vielleicht im höchsten Masse erfahren hatte, auch der veränderten Gegenwart sich in seiner Weise gewachsen zeigte. Die „Verjüngung“, die in seinem Lebensgange nach dem Beginn der sechziger Jahre desselben hervortrat, bekundet sich nicht bloss in seiner Hinwendung zur Weltliteratur und den zunächst hieraus entspringenden Dichtungen, nicht bloss in der tiefblickenden Schilderung

des deutschen Kulturlebens in Dichtung und Wahrheit, sondern namentlich auch darin, dass ihm das Bedeutungsvolle und Berechtigte der neuen praktischen Probleme zum Bewusstsein kommt, die jetzt von verschiedenen Seiten her an das Leben der Nation herantraten, wenn er auch mit der Art, wie sie im ersten Eifer insbesondere von der Jugend angefasst wurden, vielfach nicht übereinstimmte. Dies gilt zunächst von seiner Stellung zum patriotischen Bewusstsein der Deutschen. Zu der Hoffnung auf das Gelingen der auf Grösse und Selbständigkeit des deutschen Volkes gerichteten Bemühungen hatte er unter dem Drucke der Fremdherrschaft, namentlich angesichts der bewunderten Persönlichkeit Napoleons sich nicht aufzurichten vermocht. Die verstärkte litterarische Zurückgezogenheit jener Jahre hatte für ihn den Nachteil, dass ihm der Blick fehlte für die in der Stille, besonders im nördlichen Deutschland aufquellenden neuen Kräfte des Volks- und Staatslebens, welche die nationale Erhebung vorbereiteten. Als das Unerwartete dann doch Wirklichkeit geworden war, hat auch Goethe, wie andere bedeutende Zeitgenossen, froheren Herzens an die politische Zukunft seines Volkes glauben gelernt, wenn er auch mit Recht dabei beharrte, auch die patriotischen Interessen *sub specie aeternitatis* und deswegen in ihrer Ein- und Unterordnung zu der jederzeit von ihm hochgehaltenen „reinen Menschlichkeit“ zu betrachten. „Der Dichter wird“, wie er (1832) zu Eckermann sagt, „als Mensch und Bürger sein Vaterland lieben, aber das Vaterland seiner poetischen Kräfte und seines poetischen Wirkens ist das Gute. Edle und Schöne, das an keine besondere Provinz und an kein besonderes Land gebunden ist... Er ist darin dem Adler gleich, der mit freiem Blick über Ländern schwebt“ (G 8, 139).

Der Inhalt seiner letzten Werke, ebenso wie der seiner Briefe und Gespräche, bringen es zum Ausdruck,

dass auch Goethe der Sinn aufgegangen war für das beginnende Emporkommen eines neuen Zeitalters. Allerdings: der Sinn, nicht eigentlich das Herz. Dem Luftzug der neuen Zeit gegenüber behauptet er sich erst recht in der individuellen Abgeschlossenheit und dem von innen her gegründeten Reichtum seines persönlichen Eigenlebens als „der Alte von Weimar“. Aber es wird ihm sofort Bedürfnis, sich von diesem geschlossenen Raume aus mit den neuen Problemen theoretisch auseinanderzusetzen, sich der grossen Notwendigkeit der eingetretenen Wandlung zu bemächtigen, ihrer Bedeutung und Zukunft inne zu werden, und den Ertrag dieser Einsichten auch in dichterischen Produktionen an's Licht zu stellen. Und zwar sind es vor allem anderen die Anfänge der sozialen Frage, die ihn in dem bezeichneten Sinne jetzt bewegen. Das Werk aber, worin sich, insbesondere theoretisch und zugleich poetisch, der Niederschlag der hierauf gerichteten Erwägungen findet, ist die Fortsetzung des Wilhelm Meister, die Wanderjahre. Mit der abgeklärten Ruhe, aber zugleich mit dem verständnisvollen Blicke des Alters zeichnet er hier die Grundlinien einer neuen Organisation an der Hand der Frage von dem rechten Verhältnis der erwerbenden Klassen zu den besitzenden.

Das Problem, um das es sich dort handelt, entspringt ihm aus dem Gegensatze zweier Schichten der Bevölkerung, einer sesshaften und einer beweglichen. Jene hat den ererbten Grundbesitz zu behaupten und zu verwalten, diese dagegen ist in sehr mannigfaltigen Interessen und Berufsarten angewiesen auf den Erwerb und damit auf das Wandern. In die wandernde Klasse werden nicht nur die Vertreter von Handwerk und Handel einbezogen, sondern auch die Bildung suchende Jugend und der wissenschaftliche Forscher, ferner Beamte und Künstler, Soldaten und Diplomaten, bis hin auf zu dem kriegführenden Herrscher. Der hohe Wert

des ansässigen Wesens mit seiner ruhigen Entwicklung geselliger, patriotischer und sittlicher Verhältnisse wird nach Gebühr gewürdigt; aber „die meisten und höchsten Güter sind eigentlich in demjenigen was durch das bewegte Leben gewonnen wird“. „Zu Hause kann Einer unnütz sein, ohne dass es eben sogleich bemerkt wird; aussen in der Welt ist der Unnütze gar bald offenbar“ (18, 352). Für das Wohl der Einzelnen, wie der Gemeinschaft kommt nun alles darauf an, dass jene ganze grosse bewegliche Menschenwelt nicht dem Zufall und der oft ununterrichteten Willkür überlassen bleibt, sondern einer Lenkung untersteht, die womöglich jedem Einzelnen das seiner Eigenart entsprechende Ziel steckt und ihm zu dessen Erreichung die erforderliche Belehrung und Anweisung erteilt. In dem Roman der Wanderjahre existiert zu diesem Zwecke eine leitende Gesellschaft als „das Band“, wie sie sich selbst nennt, in der fluktuierenden Menge, das jene in einer Organisation zusammenhält und teils Einzelne, teils ganze Genossenschaften bald hierhin, bald dorthin verpflanzt, wie es den Interessen dieser selbst, wie auch des gemeinschaftlichen Ganzen entspricht. Für diese Beweglichen ist das Wanderlied von 1821 gedichtet:

„Bleibe nicht am Boden heften,  
 Frisch gewagt und frisch hinaus!  
 . . . . .  
 Dass wir uns in ihr zerstreuen,  
 Darum ist die Welt so gross.“

Als sein Vaterland hat jeder von ihnen die Stätte zu betrachten, an der es ihm ausschliesslich vergönnt ist, dauernd nützlich zu wirken. Mit besonderem Interesse und Wohlwollen hat der Dichter nebenbei unter den erwerbenden Klassen den Blick gerichtet auf die kleinen Leute der zu seiner Zeit namentlich auch in Thüringen noch verbreiteten Hausindustrie, hier insbesondere der meist von anspruchslosen Frauen ausge-

übten Hausweberei. Er beschreibt ihre Technik, zeichnet mit liebevollem Eingehen das einfach Menschliche und Idyllische ihrer häuslichen und örtlichen Zustände, kann aber zum Schluss nicht umhin, ihnen nicht ohne erhebliche Besorgnis Widerstandsfähigkeit zu wünschen gegen die Erfolge des bereits mit Macht herandringenden Maschinenwesens.

Die Wandernden sowohl, wie die Sesshaften unterstehen weiter gemeinsam einer starken souveränen Regierung, deren Mitglieder die Pflicht haben, die Organisation des Ganzen im Sinne der eben bezeichneten Aufgaben in Kraft zu erhalten. Sie hat namentlich auch das Eigentumsrecht am Grundbesitz zu regeln und in den Dienst der Gesamtheit zu stellen, allerdings nicht etwa durch Neuaufteilung des vorhandenen Besitztums, sondern (wie am Schlusse des Faust) durch Erschliessung neuen unbewohnten Landes für die Unbemittelten; also eine Art innerer und u. U. wohl auch äusserer Kolonialpolitik. Das soziale Problem kann, was die Stellung der Besitzenden betrifft, freilich nur gelöst werden, wenn jeder einzelne Besitzer für sich selbst schon die richtige Anschauung von seinem Verhältnis zu den Besitzlosen hat. „Jede Art von Besitz soll der Mensch festhalten, er soll sich zum Mittelpunkt machen, von dem das Gemeingut ausgehen kann; er muss Egoist sein, um nicht Egoist zu werden, zusammenhalten, damit er spenden könne . . . Dies ist der Sinn der Worte: Besitz und Gemeingut. Das Kapital soll Niemand angreifen; die Interessen werden ohnehin im Weltlauf schon Jedermann angehören“ (18, 85). Mit besonderem Nachdruck weist Goethe ferner hin auf den Wert von Vereinigungen und Genossenschaften der Einzelnen. Alle brauchbaren Menschen, und zwar nicht bloss innerhalb desselben Landes, sollen in Bezug zu einander stehen. In dieser Richtung wird sogar die Idee eines über die Nationalitäten übergreifenden „Welt-

bundes“ in's Auge gefasst. Die Freiheit des Einzelnen ist nur soweit möglich und berechtigt, als sie den für das Wohl des Ganzen unumgänglichen Einrichtungen nicht widerstreitet. Unter Freiheit im sozialen Sinne versteht Goethe die Fähigkeit, dass jeder die ihm angemessene Thätigkeit ungehemmt betreiben kann. Jeder Einzelne hat, wie er nachmals gegenüber den Tendenzen des St. Simonismus äusserte, sein Augenmerk nicht in erster Linie auf das Glück des grossen Ganzen zu richten; er soll vielmehr bei sich selbst anfangen und zunächst sein eigenes Glück machen, woraus dann zuletzt, sofern jeder als Einzelner seine Pflicht thut, das Glück des Ganzen unfehlbar entstehen wird. Regierung und Gesetzgebung sollen mehr trachten, der Masse die Uebel zu vermindern, als „sich anmassen zu wollen, die Masse des Glücks herbeizuführen“.\*) Aber für Herstellung jener Art von Freiheit hat sie allerdings positiv zu sorgen, und der Staat darf, wenn er das thut, auch in die Organisation der Berufsgenossenschaften durch Massregeln der Kontrolle, Meisterprüfungen u. dgl. eingreifen. Wissenschaft und Kunst aber sollen von dort her nicht bevormundet werden, weil sie nur durch allgemeine freie Wechselwirkung aller zugleich Lebenden in steter Rücksicht auf das Vergangene gefordert werden können. Der Staat sorgt ferner für die religiöse Erziehung, die sich aufbaut auf den Grundanschauungen der christlichen Ethik. Er kann sogar verlangen, dass sich vom öffentlichen Kultus niemand absondere, da dieser als ein Bekenntnis zu betrachten ist, dass man im Leben und Tod zusammengehöre. Die eigentliche Religion freilich bleibt „ein Inneres, ja Individuelles,“ „da sie es ganz allein mit dem Gewissen zu thun hat“ (18, 98 f.).

Dass der Staat sich auch mit Parteien und Majoritäten abfinden muss, ist Goethe natürlich auch nicht

\*) Eckerm. 20. X. 30.



entgangen. Er betrachtet sie aber als etwas, was zur wahren Freiheit wenig austrage. Niemals höre man mehr von Freiheit reden, als wenn eine Partei die andere unterjochen will. Die Majorität müsse man gelten lassen im notwendigen Weltverlauf; „im höhern Sinne haben wir aber nicht viel Zutrauen auf sie“. Sie besteht, nach einem der Sprüche, aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich akkommodieren, aus Schwachen, die sich assimilieren, und der Masse, die nachtrollt, ohne nur im Mindesten zu wissen, was sie will. (18, 371. 19, 203).

Es sind, wie man sieht, die Grundzüge eines patriarchalischen Sozialismus, die in den Darstellungen der Wanderjahre hervortreten. Sie als in modernem Sinne staatssozialistisch zu bezeichnen,\*) dürfte weniger zutreffend sein, da ihnen zufolge für die Wohlfahrt der arbeitenden Klasse nicht durch einen mehr oder weniger festgelegten Komplex von Gesetzen gesorgt wird, sondern durch die lebendige und stets im Fluss befindliche Thätigkeit einer Behörde, welche in die realen Verhältnisse je nach Umständen eingreifend die Menge in organisierter Wanderung erhält, wie sie im Interesse einer ununterbrochenen lohnenden Beschäftigung erforderlich erscheint. Diese Art der Verwirklichung des „Rechts auf Arbeit“, sowie der Hinweis auf die Notwendigkeit von Kolonisation dürften wohl auch heute noch als beachtenswerte Fingerzeige gelten. Im Ganzen aber liegen Goethes Ansichten in diesem Gebiete doch noch ausserhalb der Perspektive, die bereits ein Menschenalter nach ihm das soziale Wesen durch die modernen Erfindungen und die dadurch bedingte rapide Steigerung des Weltverkehrs erfahren hatte. Sie setzen bei aller Mannigfaltigkeit der Beschäftigung, Teilung und Organisation der Arbeit doch

\*) Vgl. O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung. 2. A. (Lpzg. 1901) S. 269.

im Grunde noch relativ primitive Zustände voraus, wie sie übrigens schon zu Goethes eigener Zeit wenigstens in England bereits nicht mehr existierten. Sie entbehren dessen ungeachtet nicht einer gewissen Bedeutsamkeit, weil sie zeigen, wie auch für Goethe das Wesen und die Wirkung des aufgeklärten Despotismus, in dessen Schatten er selbst herangewachsen war, sich durch den verschärften Blick für die sozialen Interessen und Gesichtspunkte musste umgestalten oder wenigstens erweitern lassen. Goethe steht auch in dieser Beziehung an der Schwelle zwischen der alten und der modernen Zeit, und sein erfolgreicherer Nachfolger in dieser neuen Richtung war sein grosser englischer Schüler und Verehrer Th. Carlyle.

9. Ein zusammenfassender Ueberblick über die verschiedenen Momente, welche der Goetheschen Lebensanschauung ihren bestimmten Charakter verleihen, lässt unschwer erkennen, dass Goethe, ähnlich wie Schiller und überhaupt die Höchstgebildeten seiner Zeitgenossen, das Wesen und die Bedeutung des Ethischen durch seine unmittelbare Beziehung auf das Aesthetische begründet. Oberstes Prinzip des Sittlichen ist die Hervorbildung der Persönlichkeit, die aus sich selbst und ihrem Leben ein Analogon des Kunstwerks zu machen versteht, und zwar durch die harmonische Ausbildung und Ausgleichung der verschiedenen Kräfte und Bedürfnisse des Menschenwesens, die anderwärts so vielfach in Disharmonie oder Streit geraten und dadurch leicht in unschöner Einseitigkeit oder Zerrissenheit sich darstellen. In diesem Punkte, genau besehen, gründet sich für Goethe der Anspruch von seiten der Einzelpersönlichkeit, sich auch gegenüber der moralischen Weltordnung als einen an sich berechtigten Faktor zu fühlen. Dieser letztere Gedanke, der auch in der modernsten dichterischen und überhaupt geistigen Entwicklung wieder mehr hervor-

getreten ist, hat nun allerdings das Wahre und Bedeutsame, das in ihm liegt, nicht in erster Linie von seinem Zusammenhange mit den Forderungen des ästhetischen Sinnes. Er erhält es erst wirklich vermittelt der historischen Einsicht, dass auch das Moralische und die dadurch zusammengehaltene Ordnung der Dinge etwas sich Fortbildendes ist, und dass das Meiste zu dieser Fortbildung die grossen Persönlichkeiten geleistet haben, in deren Wesen und Wirken eine Erweiterung oder Vertiefung des Allgemein-Menschlichen zu Tage trat und den Beschränkungen der Zeitlage gegenüber sich durchsetzte, — eine Reihe von Auserlesenen, innerhalb deren Goethe selbst seine Stelle hat. Andererseits freilich macht gerade jene Grundlegung der Goetheschen Lebensansicht wieder besonders einleuchtend, wie in Goethes geistiger Individualität alles aus einem Gusse gebildet ist. Wie er überall die „Urform“ und vermöge dieser das dem künstlerischen Gesichtspunkt Genüge thuende Wesen als die Norm für die Erkenntnis und den Wahrheitsgehalt eines bestimmten Bereichs der Wirklichkeit betrachtet, so gewinnt für ihn (wie im Grunde schon für Herder), auch das Sittliche seine absolute Geltung hauptsächlich dadurch, dass es als das Normal-Menschliche sich ausweist, das nicht erst geschaffen, sondern nur rein herausgearbeitet zu werden verlangt, um sich in seiner Wahrheit und seinem Werte zu offenbaren. Natur und Menschheit stehen unter demselben Grundgesetz; auf beiden Seiten waltet im Einzelnen ein Durchwirken des Ganzen und damit eine Tendenz zum Herausbilden von Gleichmass und Harmonie.\*) Und doch kommt auch der Unterschied zwischen den beiden Hauptgebieten zu seinem Rechte. Er liegt darin, dass das innere Bildungsgesetz im Sittlichen sich

---

\*) Vgl. Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker, 3. A. (Lpz. 1899) S. 427.

nicht mehr als Naturprozess, sondern als eine für den Einzelnen vorliegende Aufgabe darstellt. Es gilt die künstlerische Vollendung des Menschen, die Erhebung des Individuums zur vollen Höhe wahrer Menschlichkeit, und das spezifisch moralische Moment in und neben dem ästhetischen Gesichtspunkt kommt hierzu bei Goethe zur Geltung in dem nachdrücklichen Hinweis darauf, dass solche Vollendung nur erreicht werden kann durch die volle praktische, freudige Teilnahme am thätigen Leben. Und an diese Auffassung fügt sich als passender Abschluss die vom Wesen der Freiheit, kraft deren der Mensch im Stande ist, als selbständig-eigenartiges Glied dem Getriebe des umgebenden Ganzen sich einzufügen. Unausgeglichen bleibt dabei allerdings das Verhältnis dieser vorwiegend künstlerischen Begründung der Würde des Ethischen zu einer andern Thatsache, an welcher Goethe, wie sich gezeigt hat, auch keineswegs vorüberging. Das Leben kann, mit oder ohne Zuthun des Einzelmenschen, Aufgaben und u. U. Konflikte für ihn aufbringen, denen durch die Aufbietung ästhetischer Harmonie des eignen Innern nicht von fern beizukommen ist. Ihre Ueberwindung setzt im Gegenteil vielfach den Verzicht auf die Realisierung jenes Ideals im individuellen Sein und Wirken voraus, und Goethe, mit seinem objektiven Blicke hat gerade dies in mehrfacher Beziehung anerkannt. Er bewunderte die heroische Rücksichtslosigkeit eines Napoleon; er lässt Faust und W. Meister ausdrücklich die Wendung vom ästhetisch-künstlerischen Lebensideal zu der Einseitigkeit eines bestimmten praktischen Wirkungskreises nehmen. Ein wirklicher Einklang aber zwischen den beiden bezeichneten Momenten wird letzten Endes nicht aufgewiesen. Goethe betont nach Gelegenheit mehr das Eine oder das Andere. Das Weltüberwindende im Wesen des Ethischen, das ihm selbst keineswegs verborgen war, will in der Art, wie es bei ihm für die Einordnung

in die ästhetische Harmonie des Welt- und Menschenwesens in Anspruch genommen wird, nicht ohne Rest aufgehen.

Etwas Analoges gilt von der Art, wie bei Goethe das Wesen des Charakters bestimmt wird. Als seine wesentlichsten Eigenschaften werden einerseits die Unveränderlichkeit, andererseits die Bildsamkeit bezeichnet, ohne dass schliesslich klar heraussträte, wie diese beiden, anscheinend entgegengesetzten Qualitäten mit einander einstimmig gemacht werden. Das Problem, um das es sich handelt, wird je nach Umständen von der einen oder andern Seite her aufgezeigt; bald mehr das Durchhalten des Ursprünglichen gegenüber den Einflüssen von Leben und Bildung, bald mehr die Möglichkeit und Notwendigkeit der Fort- und Umbildung des individuell Mitgebrachten. Der theoretische Beweis aber, dass und auf Grund welcher begrifflichen und empirischen Verhältnisse das Stetige sich als bildsam und das Bildsame als stetig auszuweisen die Möglichkeit hat, ist von Goethe zwar auf dem Gebiete des Pflanzenlebens (vermitteltst des Begriffs der Metamorphose), nicht aber auf dem des moralisch-geistigen Wesens wirklich durchgeführt worden. Er scheint ihn überhaupt auf letzterem, wo hierzu das anschauende Denken versagt, nicht für möglich gehalten zu haben.

Unter den einzelnen Faktoren, welche in dem Gesamtbilde der Goetheschen Lebensanschauung sich verbunden finden, dürfte namentlich die Ansicht vom Wesen und der Bedeutung der Freiheit eingehendere Beachtung verdienen. Sie gehört, was den Kern ihres sachlichen Inhalts betrifft, wohl zu dem Besten, was zu dieser Frage hervorgetreten ist. Das Bemerkenswerte derselben liegt vor allem darin, dass hier in oberster Instanz nicht von Freiheit des Willens die Rede ist, sondern von Freiheit als einem zu gewinnenden Zustande der Persönlichkeit, innerhalb dessen der Wille

seine Funktion und Stellung als dienendes Glied hat. Weiter kommt in Betracht, dass nach Goethe für den Willen eine Freiheit der Entschliessung besteht, die sich angesichts des Inhalts der Pflicht und des Guten, also da. wo es sich um Wertvorstellungen im eigentlichen Sinne handelt, zu bekunden vermag, während im übrigen der Wille durchgehends von den Eindrücken gelenkt und bestimmt erscheint. Allerdings würde diese ganze Anschauung, um an dem logischen Faden einer einheitlichen Theorie entwickelt zu werden, vor allem einer eingehenden Analyse des Begriffs der Persönlichkeit bedürfen. und zwar insbesondere hinsichtlich der Momente. wodurch er sich von dem der blossen Individualität unterscheidet und gleichsam darüber hinaushebt. Es müsste dabei gezeigt werden, dass das Subjekt des Willens und Handelns in seinen Bethätigungen nicht in dem Sinne wie jedes andere Ding das Produkt der Bedingung und Beeinflussung von Seiten der Umgebung ist; es vermag vielmehr in eigenartiger bestimmter Weise darauf zu reagieren. Und diese Reaktion unterscheidet sich noch spezifisch von der, welche jedes Ding seiner Natur gemäss in der Wechselwirkung mit andern auszuüben nicht umhin kann. Dieser wesentliche Unterschied besteht in der Fähigkeit, sich zwischen herantretenden Motiven von sich selbst aus zu entscheiden. Die oft gehörte Behauptung, dass der Streit der Motive im Grunde immer schon zum voraus entschieden sei, weil notwendig das stärkste siegen müsse, beruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, dass jedes Motiv den grössern oder geringern Grad der Stärke, den es gemäss der Art, wie zuletzt die Entscheidung erfolgt, an den Tag lege, von vorn herein immer schon mit an das Ich heranbringe. Sie entschlägt sich der Frage, ob nicht vom Wesen des Ich selbst aus noch Momente in's Spiel kommen, wodurch für die Motive selbst erst sich bestimmt, welches von ihnen schliesslich

das ausschlaggebende sein wird. Hinsichtlich dessen ist nun zu sagen, dass die ausgereifte Persönlichkeit die Fähigkeit besitzt, angesichts des Sittlichen bzw. des Pflichtgebots sich ohne Nötigung zunächst theoretisch (in Anerkennung seines Wertes), dann aber auch praktisch (durch den Willen zum Gehorsam gegen das Gebot), für dasselbe zu entscheiden. Dass ein liberum arbitrium in diesem Sinne existiert, kann nicht auf empirischem Wege gezeigt werden, wohl aber liesse sich klarstellen, dass bei seiner Leugnung der Begriff der Pflicht und Hand in Hand damit der der Persönlichkeit selbst seinen Sinn verliert. In und an der Persönlichkeit ist schliesslich alles bedingt, zunächst hinsichtlich dessen, ob und wann sie zur Erkenntnis des Guten und der Pflicht kommt, und ob sie den darin liegenden Wert zunächst wirklich zu sehen vermag. Dies hängt zum guten Teil von der sozialen Einwirkung durch Erziehung u. s. w. ab. Und auch wo weiter der Einzelne sich schon zum Gehorsam gegen das Gute entschlossen hat, kann im besondern Falle die Bethätigung desselben durch hemmende Faktoren beeinträchtigt oder verhindert werden. In diesem Falle aber offenbart sich trotzdem das Vorhandensein der mit Freiheit geleisteten Unterwerfung, dadurch nämlich, dass dem Ich das Bewusstsein der Verfehlung, Reue u. dgl. sich einstellt, was zugleich bekundet, dass jene Unterwerfung nicht einen einmaligen Akt, sondern einen dauernd gewordenen Zustand darstellt. Die Freiheit selbst endlich in dem hier bezeichneten Sinne erscheint insofern als ein bedingtes Vermögen, als sie sich selbst immer jeweilen d. h. auf äussere oder innere Anlässe und Sollicitationen hin kundzugeben in der Lage ist, und dass sie überhaupt in jedem Menschen erst durch Erfahrung, Bildung, Erziehung u. s. w. geweckt werden muss, und, wo dies nicht der Fall ist, auch nicht wirken kann. Sie muss geweckt werden, — wird aber eben dann in der That

im Kern der Persönlichkeit nur geweckt. nicht her-  
eingetragen.

Genauer betrachtet aber liegt die hier bezeichnete  
Auffassung vom Wesen der Freiheit. deren Zusammen-  
stimmen mit Goethes Ansicht wohl unschwer zu er-  
kennen ist. über den hergebrachten Gegensatz des Deter-  
minismus und Indeterminismus hinaus. Dies zeigt sich  
darin, dass man ihr zufolge die sittliche Entscheidung  
nach Belieben als bedingt oder als unbedingt betrachten  
kann. Sie kann nicht erfolgen ohne das Gegebensein  
von Bedingungen zu ihrem Hervortreten. Dieses Her-  
vortreten selbst aber an den als Bedingungen wirken-  
den Motiven ist. sofern es sich als persönliche Aner-  
kennung des Wertes des Sittlichen und als eben solche  
Unterwerfung unter das darin liegende Gebot charak-  
terisiert, ein Akt. der lediglich vom Innern der Per-  
sönlichkeit selbst her stammt und von den gegebenen  
Bedingungen. Motiven u. dgl. zwar veranlasst. aber  
nicht erzwungen ist. Dass Goethe in seiner Weise auch  
diesen Sachverhalt sich klar gemacht hatte. beweist  
einer seiner Sprüche (19. 136): „Wer Bedingung früh  
erfährt, gelangt bequem zur Freiheit: wem Bedingung  
sich spät aufdringt, gewinnt nur bittere Freiheit“.



## Fünftes Kapitel.

### Schlussbetrachtungen.

1. Wem daran liegt, das Massgebende und Durchgreifende in Goethes philosophischen Ansichten einer der obersten Kategorien unterzuordnen, wie sie zum allgemeinen Verständnis der historisch-philosophischen Entwicklung sich darbieten, wird sie den Versuchen zuzurechnen haben, die schon vom Altertum her darauf ausgehen, für den in der Welt waltenden Gegensatz von Stoff und Geist oder (in konkreterer Fassung) von Natur und Leben durch die Auffassung des Gegebenen vom ästhetischen Gesichtspunkt aus eine Synthese zu gewinnen, wodurch die Erkenntnis der Wesenseinheit beider Seiten begründet wird. Schon die Spekulation Platons und später der Neuplatoniker liegt in dieser Richtung, sofern sie die Prinzipien der Wirklichkeit, die Ideen, nicht bloss als allgemeinste Typen der Naturgattungen betrachtet, sondern zugleich als höchste Werte und in Schönheit strahlende überempirische Musterbilder sowohl für die Dinge, die ihnen „nachgeahmt“ sind, als auch für die Beschaffenheit der Seele, die ihre Vollkommenheit nur durch den Aufblick zu ihnen erlangen und behaupten kann. In noch direkterer Weise treten dann bei Aristoteles Natur und Menschenleben in gemeinsame Unterordnung unter die ästhetische Auffassung: dort die Ausgestaltung der Materie durch die darin

wirkenden ideellen oder Form-Prinzipien zu Mass, Gesetzmässigkeit, Harmonie und Zweckgebilden; hier Entwicklung des individuellen Wesens durch wissenschaftliche Bildung und von ihr durchleuchtete Lebensführung zur Höhe der zu vornehmer Humanität abgeklärten Persönlichkeit. Aus dem Zeitalter der Renaissance heraus sucht dann G. Bruno die Vereinheitlichung der beiden Gebiete in dem Prinzip der unendlichen Entwicklung des Weltganzen, das im Menschen sich als das ewige Streben nach dem Ideale darstellt, wobei dem Wesen und Dasein des Weltganzen gleichfalls eine vorwiegend ästhetische Bedeutung beigelegt wird. Dieser Standpunkt der Weltbetrachtung wird nun bei Goethe gefestigt und zugleich vertieft durch die mit Bewusstsein vollzogene Gleichsetzung der Begriffe von Welt, Natur und Leben mit dem Begriffe der Kunst und des künstlerischen Produzierens. Die genannten Gebiete sind gemeinsam beherrscht von dem Gedanken einer künstlerischen Organisation oder Technik, die sich in ihnen hinsichtlich ihrer wesentlichen Eigenschaften als dieselbe bewährt. Hierdurch wird eine Erhöhung des Wesensgehaltes für sie alle gewonnen. Das Universum erscheint nicht als ein letzten Endes durch mechanische Bedingungen zusammengehaltenes, im Uebrigen indifferentes Ganzes von Stoffen und Kräften, sondern als vom Grund her von Ideen durchwaltet, deren Wesen, Wert und Inhalt sich in den naturgesetzlichen Zusammenhängen zum Ausdruck bringt. Das Leben ferner tritt unter die Norm der Vorstellung, dass es von dem Menschen nicht lediglich reflexionslos hingenommen werden soll als Thatsächlichkeit der Aufeinanderfolge von Lust und Leid, von Zerstreuung und Berufsarbeit, sondern dass dies alles erst das Material abzugeben hat, das von der Persönlichkeit her geordnet und durchgebildet wird zu einem Ganzen, dem die Einheitlichkeit des persönlichen Charakters aufgeprägt ist, analog der

Weise, wie die Persönlichkeit des Künstlers sich am Stoff des Kunstwerks zum Ausdruck bringt. Das Wesen der Kunst und insbesondere des Kunstwerks endlich bekommt einen besondern Schwergehalt durch den Gedanken, dass es nicht lediglich den schönen Schein des Vergänglichen und Einzelnen von der Oberfläche her darzubieten, sondern im konkreten Einzelnen ein Symbol darzustellen habe von dem was die Welt, Natur und Leben zusammenhält: die grundwesenhafte Einheit und Harmonie von Natur und Geist, den Wesenszusammenhang des Menschlichen mit dem Göttlichen. Die Schaffenskraft des Künstlers soll der der Natur analog und darum ebenbürtig sein. Das Leben des Einzelnen überhaupt hat ferner als Aufgabe und obersten Zweck, aus sich selbst im Laufe seiner Entwicklung immer mehr ein Kunstwerk zu machen. Die Kunst selbst soll in letzter Instanz nichts anderes sein wollen, als „Folge des Lebens“, wie z. B., nach Goethe, ein klassischer Nationalautor nur derjenige werden kann, der nicht nur seine Nation auf einem hohen Grade von Kultur findet, sondern auch selbst „vom Nationalgeiste durchdrungen, durch ein einwohnendes Genie sich fähig fühlt, mit dem Vergangnen, wie mit dem Gegenwärtigen zu sympathisieren“ (29, 239). Wie sehr durch alles dieses der Begriff des Künstlers gehoben und das Wesentliche seiner Aufgabe vertieft wird, braucht nicht noch ausgeführt zu werden.

Die Unterstellung des Gesamtgebietes der Wirklichkeit unter diesen einheitlichen Gesichtspunkt hat reiche Frucht getragen. Die Grundstimmung, die sie hervorbringt, ist ein frohmütiges Vertrauen, welches, mit des Dichters eignen Worten, von der Harmonie des Daseins die seligste Versicherung giebt. Es ist bei Goethe, nach der Darstellungsweise Th. Carlyles,\*) die Fähigkeit, ein tolles, von Zweifelsucht, Uneinigkeit und Verzweiflung erfülltes Universum in ein weises Uni-

\*) Ausgewählte Schriften, dtsh. v. Kretschmar. 1, 2.

versum des Glaubens, des Wohlklangs und der Ehrfurcht zu verwandeln. Der ernst-freudige Daseinssinn soll sich allen Typen und Grundformen der Wirklichkeit gegenüber bewähren. „Am Sein erhalte Dich beglückt“. Welche Funken erhebender Betrachtungsweise versteht Goethe z. B. selbst aus der sprödesten aller Naturformen in seiner Betrachtung „über den Granit“ (33, CLXIV f.) herauszuschlagen! Diese Richtung der Goethe'schen Welt- und Lebensanschauung ist eine bleibende Errungenschaft für das geistige Leben und wird vorbildlich bleiben, auch wenn man anerkennt, (was in den voraufgehenden Kapiteln an den bezüglichen Stellen bereits in's Licht gesetzt ist), dass der künstlerische Gesichtspunkt nicht in alle dunkeln Tiefen des Weltgeschehens hinableuchtet, dass er insbesondere den Gang und die Methode der wissenschaftlichen Forschung im einzelnen nicht von vornherein zu bevormunden beanspruchen darf, und dass in der Art, wie er bei Goethe durchgeführt ist, eine Unausgeglichenheit der entgegengesetzten Standpunkte des Pantheismus und des Individualismus sich hindurchzieht.

Soweit es gelingt, Natur, Leben und Kunst unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zu begreifen, wird damit auch der alte Gegensatz des Theoretischen und Praktischen, der Widerstreit des sich selbst genügenden wissenschaftlichen mit dem auf Wirksamkeit nach aussen gerichteten Lebensinteresse eine Ausgleichung erfahren. Man gewahrt in Wissenschaft und Leben gemeinsam das Walten eines Bedürfnisses, nach geistiger Durchleuchtung und einheitlich-harmonischer Gestaltung des sich zufällig und ungeordnet aufdringenden Stoffes der Erfahrung und überhaupt der Wirklichkeit. Und wer, instinktiv oder mit vollem Bewusstsein, seinem Leben die Richtung im Sinne dieser Aufgabe erteilt, wird nie in Gefahr kommen, durch Wissenschaft dem Leben entfremdet zu werden oder vor den Interessen

des Letzteren das Verständnis für Wesen und Wert des Theoretischen zu verlieren. Die Ueberwindung des hier bezeichneten Gegensatzes erscheint denn auch bei Goethe geradezu als eine Lebensaufgabe. Im eignen persönlichen Leben, wie in seiner Dichtung (namentlich auch im Faust), und nicht minder in zahlreichen objektiv-sachlichen Aeusserungen und Erörterungen sucht er ihrer Herr zu werden. Er stellt damit eins der erheblichsten Probleme betreffs der Normalität und Gesundheit des Kulturlebens in den Vordergrund der Beachtung. Allerdings wird man dazu, (was bei ihm weniger hervortritt), im Auge behalten müssen, dass jener Gegensatz zu denen gehört, die dem Wesen des Lebens und der Kultur zufolge zu einer absoluten Ueberwindung und Ausgleichung nicht gelangen können, und es auch nicht dürfen. Dass wissenschaftliche Theorie und die gegebene konkrete Wirklichkeit nie ohne Rest gegenseitig aufgehen, zeigt schon die Verschiedenheit und der Streit der allgemeinsten, auf den Sinn, Wert und Zusammenhang von Natur und Leben bezüglichen fachwissenschaftlichen und philosophischen Ansichten. Die mechanische (Kausalität suchende) und die teleologische (wertsetzende) Bethätigung, jene das Organ der wissenschaftlich-theoretischen, diese der treibende Impuls zu allen vom Leben her auf das Leben hin wirkenden Gedanken, suchen sich von verschiedenen Seiten her des Sinnes der Wirklichkeit jede auf ihre Weise zu bemächtigen. Da ihr letzter Einheitspunkt jenseits der Erfahrung liegt, so sind sie innerhalb dieser darauf angewiesen, sich beständig gegenseitig an einander zu messen, und die Geschichte der Wissenschaft sowohl, wie auch der Kultur überhaupt, zeigt, dass der in neuen Formen immer wieder hervortretende Gegensatz der beiden Tendenzen darauf hinwirkt, das Gesamtleben im Theoretischen, wie im Praktischen im steten Fluss und fortgehender Höherbildung zu erhalten. Der Erkennt-

nis dieses Sachverhalts hat sich auch Goethe nicht verschlossen, und man bleibt in seinem Sinn und Geist, wenn man sie anerkennt mit dem Vorbehalt, dass der Gegensatz selbst als solcher niemals das letzte Wort hat, sondern die Aufgabe stellt, ihn in der Einheit der künstlerischen Weltanschauung zur Synthese zu bringen.

Goethe selbst ist sich bewusst, dass seine Weltanschauung, die ästhetisch-künstlerische, nur eine „Beruhigung an den Grenzen der Menschheit“ ist, also in die letzten und tiefsten Probleme einerseits des Theoretisch-Metaphysischen, andererseits des Ethischen nicht hinabreicht. Aber er sah in ihr den vereinten Abglanz der von diesen beiden Seiten wirkenden Potenzen. Man kann dieser Denkweise ihr Recht und zugleich ihre Grenzen bestimmen durch die Einsicht, dass es nicht lediglich darauf ankommt, das Leben des Einzelnen, sondern hauptsächlich das der Gesamtheit zum Kunstwerk zu gestalten, und dass auch dieses Ziel immer nur annähernd erreicht werden kann. Das Streben danach führt in Aufgaben, in deren Bewältigung die Harmonie der physischen und geistigen Kräfte im Einzelmenschen, wie in der Gemeinschaft zeitweise immer wieder durchbrochen werden muss zu Gunsten einer für die Zukunft fruchtbaren Einseitigkeit. Und dieser Sachverhalt kann sich sowohl nach der theoretischen, wie nach der sozialen Seite hin notwendig machen, wie dies die Kulturentwicklung besonders auch in Deutschland seit Goethes Zeit hinreichend bewiesen hat. Die von Goethe der Forschung, wie der praktischen Bethätigung zugewiesenen Aufgaben und Grenzen müssen zu diesem Zwecke jeweilig erweitert werden. Das Goethe'sche Ideal als solches aber wird immer wieder als zu Recht bestehend hervortreten.

2. Es liegt nahe und ist der Mühe wert, Goethes Grundanschauungen mit denen zweier moderner Denker

zu vergleichen, deren Einfluss auf die Gegenwart besonders bedeutsam gewesen ist, mit Schopenhauer und Nietzsche. Das spezifisch Philosophische im Dichten und Denken Goethes ist, ebenso wie die Gedanken Schopenhauers, erst in der zweiten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts zu tieferer Wirkung im geistigen Leben der Gebildeten gekommen. Der Pessimismus des Letzteren hat hier einen ausgesprochenen Gegensatz gegen die weltfreudige Goethe'sche Stimmung gebildet. Und doch wandeln sie, was ihre Lehre betrifft, beide, wenn auch mit entgegengesetzter Ausbiegung des Weges, von demselben Ausgangspunkt zu dem gleichen Ziele: von dem Streben nach anschaulicher Erkenntnis der Welt zu der ästhetischen-künstlerischen Auffassung der gegebenen Wirklichkeit und in ethischer Beziehung zu dem Ideale der Selbstüberwindung.

Schopenhauer hat von Goethe persönlich und literarisch tiefgehende Einflüsse erfahren und ist in einer seiner ersten Schriften bekanntlich auch für dessen Farbenlehre eingetreten. Auch für ihn ist die anschauliche Erkenntnis, mit der Ergänzung, die der Verstand dazu bringt, also das gegenständliche Denken die Grundlage und der Mutterboden aller Erkenntnis. Reflexion ist nur Nachbildung, Widerschein der urbildlich-anschaulichen Welt, nur in einem völlig heterogenen Stoffe, nämlich in Begriffen. Die abstrakte Reihe der Erkenntnisgründe muss zuletzt doch immer mit einem Begriffe schliessen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntnis hat. Und diese letztere ist sich selber genug, wenigstens insofern, als das, was rein aus ihr entspringen und ihr treu geblieben ist, wie das echte Kunstwerk, niemals falsch sein und durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann.\*) „Eben weil die Idee, anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der

---

\*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I. 1. Buch § 8.

seine Funktion und Stellung als dienendes Glied hat. Weiter kommt in Betracht, dass nach Goethe für den Willen eine Freiheit der Entschliessung besteht, die sich angesichts des Inhalts der Pflicht und des Guten, also da, wo es sich um Wertvorstellungen im eigentlichen Sinne handelt, zu bekunden vermag, während im übrigen der Wille durchgehends von den Eindrücken gelenkt und bestimmt erscheint. Allerdings würde diese ganze Anschauung, um an dem logischen Faden einer einheitlichen Theorie entwickelt zu werden, vor allem einer eingehenden Analyse des Begriffs der Persönlichkeit bedürfen, und zwar insbesondere hinsichtlich der Momente, wodurch er sich von dem der blossen Individualität unterscheidet und gleichsam darüber hinaushebt. Es müsste dabei gezeigt werden, dass das Subjekt des Willens und Handelns in seinen Bethätigungen nicht in dem Sinne wie jedes andere Ding das Produkt der Bedingung und Beeinflussung von Seiten der Umgebung ist; es vermag vielmehr in eigenartiger bestimmter Weise darauf zu reagieren. Und diese Reaktion unterscheidet sich noch spezifisch von der, welche jedes Ding seiner Natur gemäss in der Wechselwirkung mit andern auszuüben nicht umhin kann. Dieser wesentliche Unterschied besteht in der Fähigkeit, sich zwischen herantretenden Motiven von sich selbst aus zu entscheiden. Die oft gehörte Behauptung, dass der Streit der Motive im Grunde immer schon zum voraus entschieden sei, weil notwendig das stärkste siegen müsse, beruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, dass jedes Motiv den grössern oder geringern Grad der Stärke, den es gemäss der Art, wie zuletzt die Entscheidung erfolgt, an den Tag lege, von vorn herein immer schon mit an das Ich heranbringe. Sie entschlägt sich der Frage, ob nicht vom Wesen des Ich selbst aus noch Momente in's Spiel kommen, wodurch für die Motive selbst erst sich bestimmt, welches von ihnen schliesslich



das ausschlaggebende sein wird. Hinsichtlich dessen ist nun zu sagen, dass die ausgereifte Persönlichkeit die Fähigkeit besitzt, angesichts des Sittlichen bzw. des Pflichtgebots sich ohne Nötigung zunächst theoretisch (in Anerkennung seines Wertes), dann aber auch praktisch (durch den Willen zum Gehorsam gegen das Gebot), für dasselbe zu entscheiden. Dass ein liberum arbitrium in diesem Sinne existiert, kann nicht auf empirischem Wege gezeigt werden, wohl aber liesse sich klarstellen, dass bei seiner Leugnung der Begriff der Pflicht und Hand in Hand damit der der Persönlichkeit selbst seinen Sinn verliert. In und an der Persönlichkeit ist schliesslich alles bedingt, zunächst hinsichtlich dessen, ob und wann sie zur Erkenntnis des Guten und der Pflicht kommt, und ob sie den darin liegenden Wert zunächst wirklich zu sehen vermag. Dies hängt zum guten Teil von der sozialen Einwirkung durch Erziehung u. s. w. ab. Und auch wo weiter der Einzelne sich schon zum Gehorsam gegen das Gute entschlossen hat, kann im besondern Falle die Bethätigung desselben durch hemmende Faktoren beeinträchtigt oder verhindert werden. In diesem Falle aber offenbart sich trotzdem das Vorhandensein der mit Freiheit geleisteten Unterwerfung, dadurch nämlich, dass dem Ich das Bewusstsein der Verfehlung, Reue u. dgl. sich einstellt, was zugleich bekundet, dass jene Unterwerfung nicht einen einmaligen Akt, sondern einen dauernd gewordenen Zustand darstellt. Die Freiheit selbst endlich in dem hier bezeichneten Sinne erscheint insofern als ein bedingtes Vermögen, als sie sich selbst immer jeweilen d. h. auf äussere oder innere Anlässe und Sollicitationen hin kundzugeben in der Lage ist, und dass sie überhaupt in jedem Menschen erst durch Erfahrung, Bildung, Erziehung u. s. w. geweckt werden muss, und, wo dies nicht der Fall ist, auch nicht wirken kann. Sie muss geweckt werden, — wird aber eben dann in der That

Für Goethe liegt der künstlerische Charakter des Lebens in der harmonischen Einordnung der Persönlichkeit, unbeschadet der Anerkennung ihrer individuellen Besonderheit, in die ethischen Bezüge der Gemeinschaft. Das Ideal ist hier, wie namentlich im Wilhelm Meister hervortritt, die gemeinsame und sich gegenseitig fördernde Durchbildung des Einzellebens, wie des Gemeinschaftslebens zum Kunstwerk; die Harmonie des Einen beruht wesentlich auf der des Andern, indem es diese seinerseits zugleich bedingt. Für Nietzsche dagegen kommt das Verhältnis zur Gemeinschaft für den Einzelnen nur insoweit in Betracht, als es für diesen, sofern er eine Herrennatur ist, die Veranlassung giebt, den Willen zur Macht und die Entwicklung seiner vornehmen Natur in der theoretischen und praktischen Loslösung von der Moral der „Herdenmenschen“ zu bethätigen. An die Stelle endlich der göttlichen Vorsehung, die, wenn auch nicht durchweg in Uebereinstimmung mit menschlichen Begriffen, bei Goethe im Universum waltet und insbesondere auch aus der Natur als solcher sich herauslesen lässt, tritt bei Nietzsche, als zeitlicher wie gedanklicher Abschluss seiner Theorien, die schon im Altertum von der Stoa vorgetragene fatalistische Lehre von der Wiederkunft aller Dinge.

3. Zum letzten Abschluss dieser Betrachtung erscheint es angemessen, noch einmal auf das hinzuweisen, was in Goethes individuellem Wesen, wie speziell in seinem Denken das Zentrale und zugleich das auch für spätere Zeiten Vorbildliche ist: die Ueberzeugung von dem Eigenwerte der Persönlichkeit. Nicht bloss den Dingen, sondern auch uns selbst müssen und dürfen wir einen Wert zuerkennen schon auf Grund dessen, was wir als Personen sind oder geworden sind, und nicht lediglich, sofern wir uns als Mittel zu betrachten haben für Verwirklichung bestimmter Ziele. Allerdings,

die Individualität steht von vorn herein im Dienste höherer Aufgaben. Erst dadurch bildet sie sich heran zum Wesen der Persönlichkeit. Ihren höchsten Wert aber besitzt diese in Goethes Sinne doch nicht lediglich aus der Bezogenheit auf etwas Aeusseres, sondern im Innewerden dessen, was sie in jenem Dienste aus sich selbst zu machen imstande ist. Die von ästhetischen und ethischen Normen und damit von „reiner Menschlichkeit“ getragene und beglückte Persönlichkeit hat schon als solche absoluten Wert und darf, nach Goethe, auch der Anknüpfung ihres Daseins an das Ewige und Unvergängliche sich bewusst und dessen froh werden. Wir verstehen von hier aus erst völlig, was Goethe zu sagen hatte von dem Werte der „Ehrfurcht vor sich selbst“ (S. 170), in der jede andere Art der Erfurcht von göttlichen und menschlichen Dingen ihre eigentliche Wurzel habe. Auch das echte und fruchtbare Wirken fiesst wesentlich aus jener Quelle. „Man muss etwas sein, um etwas zu machen“.

Was Goethe mit der Vertretung dieser Ueberzeugung in Leben und Dichtung bekundete, war zunächst der Ausdruck seines persönlichen Seins und Wirkens. Es liegt aber darin, (was seinem eignen Bewusstsein weniger gegenständlich war), noch erheblich mehr, nämlich eine der grundbedingenden Eigentümlichkeiten im Wesen der Nation und des Volkstums, dem er selbst angehörte. Nicht aus Ueberhebung, sondern aus objektiver, zugleich psychologisch und historisch begründeter Ueberzeugung heraus darf gesagt werden, dass der Sinn für jene Lebensauffassung gerade dort immer besonders regsam und stetig gewaltet hat. Die besondere Kennzeichnung desselben liegt in der Fähigkeit, sich zu erfreuen und sein Genüge zu haben an dem Reichtum des innern geistig-persönlichen Lebens, das der Einzelne sowohl, wie auch die Gemeinschaft in sich heraufzubilden vermag, und im Zusammenhang hiermit in der

Neigung, die Sorge um den äussern Ertrag oder Erfolg solcher, sei es individueller oder gesamtheitlicher Lebensbestimmtheit in die zweite Linie zu stellen. Man blicke zum Erweis dessen nur hin auf die ethische Seite im Verhalten der Deutschen während der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts oder auf ihre vorwiegend in der Literatur sich ausprägende Gemütsbestimmtheit in der zweiten Hälfte des achtzehnten. Der Nation als solcher hat dieser geistigste Zug ihres Wesens hinsichtlich ihres Aufkommens und Wohlergehens auf lange hinaus schwere Opfer gekostet; sie hat lernen müssen, ihm ein entsprechendes Gegengewicht im Gebrauch ihrer Kraft nach aussen zu geben. Aber verloren gehen darf er ihr nicht, wenn wir nicht das Beste unsrer Eigentümlichkeit darangeben wollen. Das Werk der Zukunft liegt hier darin, in und mit der Hereinziehung der Einzelnen in den Dienst der Erhaltung des Ganzen in möglichst weiten Kreisen das Ideal einer persönlichen Lebensführung immer mehr zur Verwirklichung zu bringen. Angesichts dieser Aufgabe bleibt uns Goethe, dessen Leben, Dichten und Denken gerade in diesem Punkte unzertrennlich aneinander geknüpft sind, auch weiterhin vorbildlich als der Verkünder dieses idealsten unsrer Güter.

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.

---

## Frommanns Klassiker der Philosophie.

Herausgegeben von

Prof. Dr. Richard Falckenberg in Erlangen.

Strassburger Post: Auch wir möchten diese Sammlung von Monographien dem deutschen Publikum aufs wärmste empfehlen, ja, wir nehmen keinen Anstand, diese klar geschriebenen Einführungen in das Reich der Denkerfürsten als den Grundstock jeder gediegenden Privatbibliothek zu bezeichnen. Daru eignen sich die Monographien, nebenbei bemerkt, auch durch ihre vornehme Ausstattung.

### I. G. Th. Fechner.

Von Prof. Dr. K. Lasswitz in Gotha.

Mit Fechners Bildnis. 2. Aufl. 214 S. Brosch. M. 2.— Geb. M. 2.50.

I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewusstsein.

### II. Hobbes

Leben und Lehre.

Von Prof. Dr. Ferd. Tönnies in Kiel.

246 S. Brosch. M. 2.— Geb. M. 2.50.

I. Leben des Hobbes — II. Lehre des Hobbes: Logik. Grund-Begriffe. Die mechanischen Grundsätze. Die Physik. Die Anthropologie. Das Naturrecht.

### III. S. Kierkegaard

als Philosoph.

Von Prof. Dr. H. Höfding in Kopenhagen.

186 S. Brosch. M. 1.50. Geb. M. 2.—.

I. Die romantisch-spekulative Religionsphilosophie. — II. K's. Ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K's. Persönlichkeit. — IV. K's. Philosophie.

### IV. Rousseau

und seine Philosophie.

Von Prof. Dr. H. Höfding in Kopenhagen.

2. Aufl. 158 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

I. Rousseaus Erweckung und sein Problem. — II. R. und seine Bekenntnisse. — III. Leben, Charakter und Werke. — IV. Die Philosophie Rousseaus.

**Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.**

---

**V. Herbert Spencer.**

Von Dr. **Otto Gaupp** in London.

Mit Spencers Bildnis. 2. verm. Aufl. 186 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Spencers Leben. — II. Spencers Werk. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2. Die Prinzipienlehre. 3. Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.

**VI. Fr. Nietzsche.**

Der Künstler und der Denker.

Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

**VII. J. Kant.**

Sein Leben und seine Lehre.

Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.

3. Aufl. 420 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 4.75.

**VIII. Aristoteles.**

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

**IX. Platon.**

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Strassburg.

Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

**X. Schopenhauer.**

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.

Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—.

Geb. Mk. 4.75.

**XI. Thomas Carlyle.**

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in Heidelberg.

Mit Carlyles Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

**XII. Hermann Lotze.**

Erster Teil: Leben und Schriften.

Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in Erlangen.

Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

**Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.**

---

**XIII. W. Wundt.**

Seine Philosophie und Psychologie.

Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen**.

Mit Wundts Bildnis, 207 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

**XIV. J. Stuart Mill.**

Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin**.

Mit Mills Bildnis, 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

**XV. Goethe als Denker.**

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen**.

244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

---

**Geschichte der Philosophie im Umriss.**

Ein Leitfadens zur Übersicht

von Dr. **Albert Schwegler**.

15. Aufl. durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. R. Koeber.

402 S. Originalausg. gr. Oktav. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—.

Das Schweglersche Werk behält in der philosophischen Geschichtslitteratur bleibenden Wert durch die leuchtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffes bei gemeinsamer Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart.

---

**Mythologie und Metaphysik.**

Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen

von Prof. Dr. **Wilhelm Bender** in **Bonn**.

I. Bd.: Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum.

296 S. Brosch. M. 4.—.

---

**Geschichte der Philosophie im Islam.**

Von T. J. de Boer.

191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

---

**John Locke,**

ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.

Von Dr. **Ed. Fechtner**, Bibliothekar d. techn. Hochschule Wien.

310 S. Brosch. M. 5.—.

---

**Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.**

---

**Der Wille zum Glauben**

und andere popularphilosophische Essays.

Von Prof. **William James**. Übersetzt von Dr. **Th. Lorenz**.

216 S. Brosch. M. 3.—.

1. Der Wille zum Glauben. 2. Ist das Leben wert, gelebt zu werden. 3. Das Rationalitätsgefühl. 4. Das Dilemma des Determinismus. 5. Der Moralphilosoph und das sittliche Leben.

---

**Der Kampf zweier Weltanschauungen.**

Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung.

Von Prof. Dr. **G. Spicker** in Münster.

310 S. Brosch. M. 5.—.

---

**Versuch eines neuen Gottesbegriffs.**

Von Prof. Dr. **G. Spicker** in Münster.

384 S. Brosch. M. 6.—.

---

**Psychische Kraftübertragung.**

Enthaltend unter anderem einen Beitrag zur Lehre von dem Unterschied der Stände.

Von **Exsul**.

23 S. Brosch. M. —.50.

---

**Ein deutscher Buddhist.**

Biographische Skizze von Dr. **Arthur Pfungst**.

Mit Schultzes Bildnis. 2. verm. Aufl. 52 S. 8°. Brosch. M. —.75.

---

**Der Anti-Pietist.** 67 S. Brosch. M. 1.—.

---

**Die Grundfrage der Religion.**

Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre von Prof. Dr. **Julius Baumann** in Göttingen.

72 S. Brosch. M. 1.20.

---

**Wie Christus urteilen und handeln würde,**

wenn er heutzutage unter uns lebte.

Von Prof. Dr. **Julius Baumann** in Göttingen.

88 S. Brosch. M. 1.40.

---



**Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) in Stuttgart.**

---

**Kierkegaard, S., Leben und Walten der Liebe.**

Uebersetzt von **A. Dorner.**

534 S. Brosch. M. 5.—. Gebd. M. 6.—.

---

**Kierkegaard, S., Angriff auf die Christenheit.**

Uebersetzt von **A. Dorner** und **Chr. Schrempf.**

656 S. In 2 Teile brosch. M. 8.50. Geb. M. 10.—.

Daraus Sonderdruck:

**Richtet selbst.**

Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen.

Zweite Reihe. 112 S. M. 1.50.

---

**Die Wahrheit.**

Halbmonatschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben  
des Menschenlebens.

Herausgeber: **Chr. Schrempf.**

Bd. I—IV brosch. à M. 3.20, gebd. à M. 3.75., V—VIII brosch. à M. 3.60,  
geb. à M. 4.15. Bei gleichzeitiger Abnahme von mindestens 4 Bänden  
jeder Band nur M. 2.— brosch., M. 2.50 gebd.

Die Zeitschrift, die seit Oktober 1897 nicht mehr erscheint, enthält eine Anzahl Aufsätze von bleibendem Werte aus der Feder der Professoren **Fr. Paulsen, Max Weber, H. Herkner, Theobald Ziegler, Alois Eiehl**, von **Pfarrer Fr. Naumann, Karl Jentsch, Chr. Schrempf** und anderen hervorragenden Mitarbeitern.

---

Schriften von **Christoph Schrempf:**

**Drei Religiöse Reden.** 76 S. Brosch. M. 1.20.

**Natürliches Christentum.**

Vier neue religiöse Reden. 112 S. Brosch. M. 1.50.

**Ueber die Verkündigung des Evangeliums an d. neue Zeit.**

40 S. Brosch. M. —.60.

**Zur Pfarrersfrage.** 52 S. Brosch. M. —.80.

**An die Studenten der Theologie zu Tübingen.**

Noch ein Wort zur Pfarrersfrage.

30 S. Brosch. M. —.50.

